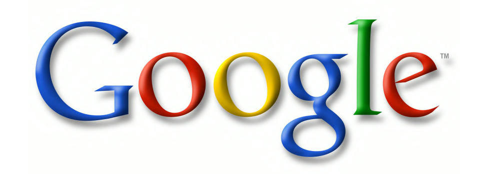



SE TAIR
FAIRE


SE TAIRE
FAIRE

SAINT-CLOUD. — IMPRIMERIE DE Mme Ve BELIN.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MODERNE

PAR LE Dr HENRI RITTER

Tr. 2,

TRADUCTION FRANÇAISE PRÉCÉDÉE D'UNE INTRODUCTION

PAR

P. CHALLEMEL-LACOUR.

TOME PREMIER

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE

41, RUE SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS.

M DCCC LXI.

INTRODUCTION

Il y a un peu plus de trente ans, lorsque la France portait encore les stigmates tout vifs de ses défaites, il se trouvait à Paris un auditoire nombreux pour applaudir une théorie philosophique fort étrange. Cette théorie entreprenait ouvertement d'établir, non-seulement que toute victoire est nécessaire et utile, par conséquent légitime, mais qu'elle est toujours juste dans le sens le plus étroit du mot. Jamais apologie du succès n'avait été étalée avec une semblable intrépidité ; jamais on n'avait entendu déclarer d'un front pareil que tout en ce monde est parfaitement juste. Cette théorie était d'ailleurs débitée sur un ton d'empire qui pouvait sans doute opérer par lui-même la conviction et dispenser des preuves ; mais l'illustre professeur, dont les nouveaux oracles étonnaient alors la vieille Sorbonne, daignait descendre à la démonstration, et il soutenait sans sourciller qu'il n'y a que deux vertus, lesquelles contiennent toutes les autres, à savoir : la prudence et le courage. Or, toute victoire supposant à quelque degré ces deux vertus, elle est, je ne dis pas absoute

ou même digne d'admiration, je dis évidemment digne de respect. Le succès est le signe de la vertu, comme il est le brevet authentique du génie.

Voilà ce que, dans un cours d'introduction à l'histoire de la philosophie, la jeunesse française écoutait sans frémir. Il est douteux que cette théorie recueillît aujourd'hui d'aussi unanimes applaudissements (1). Peut-être serait-il téméraire de soutenir qu'en si peu d'années le sens moral soit devenu plus délicat ; ne nous flattons pas trop de valoir mieux aujourd'hui que nous ne valions alors. Seulement, comme il n'est pas parmi nous un seul homme qui, dans le cours des événements très-divers qui ont rempli ces trente années, n'ait été vaincu à son tour en ce qu'il croyait le bon parti, les théoriciens nous trouveraient peu disposés à croire sans réserve à la moralité de la victoire.

Je ne sais quelle avide curiosité saisit à certains jours les intelligences et les ouvre aux paradoxes les plus violents. Cette curiosité une fois rassasiée, les circons-

(1) Cependant M. V. Cousin vient de publier une quatrième édition de son *Introduction à l'histoire de la philosophie*. Nous ignorons s'il a appliqué à ce livre et particulièrement à la neuvième leçon la méthode d'altérations furtives, qu'il s'est mis à pratiquer dans les éditions nouvelles de ses anciens ouvrages, depuis que la connaissance des affaires, l'âge, la retraite, les sévères admonitions du clergé l'ont rendu sage, et qu'il s'est décidé à jeter un froc quasi ecclésiastique par-dessus son manteau de philosophe. Les changements apportés clandestinement à des idées dont l'influence est maintenant épuisée, sont au moins aussi instructifs que ces idées mêmes.

tances d'où elle était née disparues, les paradoxes vieillissent en un seul jour, et restent à la charge de ceux qui, séduits par l'appât d'un succès certain, les ont formulés dans les termes les plus forts. C'est ce qui est arrivé à la doctrine historique que nous avons rappelée, elle n'est plus aujourd'hui qu'un souvenir humiliant pour son auteur. Mais cette doctrine n'était que l'appendice d'un ensemble d'idées sur la philosophie et sur son histoire, émises à la même époque et par le même professeur. Or, pour être aussi hasardées que la théorie de la victoire, ces idées n'en ont pas moins duré beaucoup plus longtemps, et se trouvent encore répandues dans la plupart des écrits qui roulent sur ces matières. De telles idées n'étaient pas de celles que les événements peuvent rectifier.

On vante le mouvement imprimé vers la fin de la Restauration à l'histoire de la philosophie. En effet, beaucoup de vieux livres, peu lus depuis longtemps, et que dans le siècle passé Voltaire seul avait peut-être feuilletés dans sa retraite à l'Abbaye de Sénones, ont été alors tirés de la poussière. De ces recherches sont sortis beaucoup de travaux distingués, un ou deux livres éminents, que nous n'avons pas besoin de signaler. Mais l'honneur de ces travaux, loin d'appartenir à l'école qu'on prétend les avoir inspirés, revient tout entier aux esprits qui ont eu assez d'élasticité pour se re-

dresser malgré la pression exercée sur eux par cette école, et qui ont retrouvé la liberté de les accomplir.

Cette école était plus faite pour fausser les jugements et pour égarer les esprits que pour les guider dans leurs recherches. Il est vrai que, prétendant s'approprier le trésor de toutes les vérités disséminées et perdues dans les divers systèmes philosophiques, il fallait bien qu'elle se donnât l'air de les étudier. Mais sur les vérités qu'elle se proposait d'y trouver, sur les erreurs dont elle se réservait de faire justice, elle avait un parti parfaitement arrêté d'avance; elle cherchait partout, à grands frais et avec les plus louables apparences de désintéressement, ce dont elle était en possession. Aussi ces recherches historiques, où se sont usées les forces et l'originalité de tant d'esprits, ont-elles été conduites de dessein prémédité dans des vues qui les ont stérilisées. A cette heure où nous sommes excédés, saturés de ce genre de travaux, ce n'est pas trop, je crois, d'affirmer que la plus grande partie de ces histoires sont à refaire, et cela peut se dire surtout de la philosophie moderne. Si par histoire on entend une exposition vraie, sans mutilation et sans altération, des systèmes modernes, avec les traits délicats, souvent subtils qui les différencient, cette histoire n'existe pas chez nous. Nos historiens ont toujours voulu modestement mêler la critique à l'exposition; ni la gran-

deur du génie, ni la difficulté des systèmes, rien n'a pu mettre les philosophies à couvert de la souveraineté de leurs décisions. Mais il est bien assez malaisé déjà d'exposer, d'une façon sincère et complète, des idées exprimées dans un langage individuel, éparses en cent endroits, jetées en courant dans des écrits différents de forme et de sujet; c'est une tâche assez lourde de mettre dans une pleine lumière l'ensemble et la liaison de ces idées, et d'en reproduire la physionomie avec exactitude, sans y ajouter la tâche plus périlleuse encore de peser exactement ce qu'elles contiennent de vérité. Où est la balance vérifiée et légale? Le lecteur, dont vous vous flattez de diminuer la peine, perd plus qu'il ne gagne à votre soin obligeant; car il est obligé d'accepter sur parole l'exactitude des poids et des balances, ou bien il est tenu d'examiner à la fois et le système qu'on lui expose et le système de l'historien.

Nous ne parlons pas de la juste défiance que laissent nécessairement dans l'esprit du lecteur des expositions qui peuvent n'être faites que pour motiver le jugement porté sur le système. La loyauté présumée de l'historien n'est pas même une caution suffisante. Qu'il se croie obligé de juger, c'est assez pour qu'en dépit de sa sincérité, à son insu, il coupe, il taille, il rapetisse les doctrines qui refuseraient de s'ajuster aux idées acceptées par lui comme mesure de toute vérité.

Ceux qui se sont occupés en France de l'histoire de la philosophie ont-ils regardé le rôle de simple interprète des doctrines d'autrui comme indigne d'eux ? Ou bien ont-ils craint que le silence sur les funestes erreurs, que contient plus d'un système, ne les fît accuser de complicité cachée, et qu'on ne les rendît responsables de tout ce qu'ils s'abstiendraient de condamner? Cette seconde hypothèse est vraisemblable en plus d'un cas; toujours est-il que nous manquons encore d'une histoire vraie de la philosophie moderne. Celle dont on publie la traduction, sans être de tous points définitive, nous préparera peut-être à combler cette lacune.

On remarquera, et plus d'un lecteur s'en étonnera peut-être, que l'ouvrage de M. Ritter ne contient pas l'exposition des systèmes de la philosophie allemande depuis Kant. On s'accorde généralement sur l'époque où commence la philosophie moderne; on ne s'y méprend guère, parce que l'esprit moderne exprime une chose bien différente et de l'esprit théologique du moyen âge et du paganisme érudit de la renaissance. De plus, la vanité nationale nous fait placer sans hésiter Descartes au péristyle de la philosophie moderne, à l'exclusion des penseurs étrangers qui pourraient revendiquer cette place d'honneur; ainsi nous reconnaissons dans Bacon, malgré l'éclat de son nom et malgré son génie, une intelligence qui visiblement se rattache bien plus au

seizième siècle qu'au dix-septième, à la renaissance qu'à l'âge moderne. Mais si nous nous entendons sur le commencement de la philosophie moderne, où finit-elle? Chose singulière, ici les discussions commencent. Il n'y a d'histoire que de ce qui a vécu; or, tous les systèmes connus ont-ils fini de vivre, et les plus récents se trouveraient-ils déjà dans cet intervalle entre la vie et la mort, où ils tombent de droit sous l'appréciation éclairée de l'histoire? Pour avoir commencé hier, un événement social ou intellectuel est-il nécessairement achevé aujourd'hui? Sommes-nous en mesure de le raconter, de lui assigner sa place, de lui donner sa signification? Il faudrait donc savoir pour déterminer les droits de l'histoire sur les systèmes allemands, si ces systèmes vivent encore ou s'ils ont atteint leur terme. Au lieu d'entrer dans cette discussion, dont ce n'est pas ici la place, nous présenterons, en serrant les faits d'aussi près que possible, quelques observations sur la durée, et, qu'on nous passe l'expression, sur la longévité des doctrines philosophiques.

Les grands systèmes ne survivent pas à leur auteur; ils ne se conservent que dans les écrits originaux de ceux qui les ont conçus, ou bien dans les reproductions affaiblies de disciples sans génie, dont l'histoire n'a pas à s'occuper. A peine livré à la pensée

générale, si un système ne dépérit pas graduellement entre des mains sans vigueur, vous le voyez dévier ou s'altérer subitement, et revêtir, lorsqu'il a été adopté de bonne foi par une intelligence tant soit peu forte, des formes sous lesquelles le maître refuserait de reconnaître sa pensée véritable. Nous savons ce que deviennent le platonisme après Platon, le cartésianisme après Descartes, le leibnitzianisme après Leibnitz, le sensualisme après Locke et Condillac.

On ne dira pas que ces philosophies dérivées, que les historiens rattachent à telle ou telle grande doctrine originale, en sont, malgré le formel désaveu des maîtres, les développements naturels. Quand on voit les doctrines les plus opposées sortir d'un même système, ou naître après lui, suscitées par lui, comment toutes ces doctrines contraires n'en seraient-elles que le prolongement? Un système puissant est un ensemble d'idées riche et complexe; bien des doctrines peuvent donc y avoir leur berceau, sans qu'aucune d'elles ait le droit de s'arroger le titre de descendante légitime. En admettant des principes divers, le philosophe a établi entre eux un équilibre qu'on ne peut troubler impunément; seul il est juge de la portée qu'il faut attribuer à chacun d'eux, des restrictions qu'ils doivent recevoir. Si quelque intelligence moins vaste supprime quelques-uns de ces principes, ou en épouse un seul et le déve-

loppe à outrance, il est absurde de reprocher à l'auteur du système primitif cette altération de sa pensée. Le dogme de la responsabilité personnelle, un des fondements de la raison moderne, ne s'applique pas moins aux systèmes d'idées qu'à l'appréciation des actes. Bien que passée dans une école fort connue à l'état de règle, la prétention de juger les maîtres par les disciples, ou d'imposer à tel système des conséquences qu'il répudie, est une lourde méprise. Il y a deux sortes de disciples : les disciples médiocres, qui répètent avec une admiration inoffensive les idées du maître, les disciples puissants qui distraient de l'immense édifice quelques pierres, sur lesquelles à leur tour ils érigent un monument de leur création. N'est-ce pas outrager l'histoire effrontément que de substituer ou sa propre logique ou celle des disciples à la logique de ces puissants réfléchisseurs, qui ont apparemment voulu dire ce qu'ils ont pensé, et su exprimer ce qu'ils ont voulu dire ? Parce que chaque idée contenue dans une doctrine originale peut devenir, prise à part, la racine d'une doctrine nouvelle, s'avisera-t-on d'y faire rentrer pêle-mêle toutes celles de ces doctrines qui viendront à éclore ? Autant vaudrait accuser un homme de tous les crimes, parce que toutes les passions qui les enfantent peuvent s'agiter dans son cœur, ou parce qu'il n'est pas de rêve monstrueux qui ne puisse troubler son sommeil.

Il n'y a donc qu'un seul représentant vrai d'un système philosophique, c'est l'esprit qui l'a créé; les ouvrages où il a consigné ses méditations, sont les seuls documents irrécusables de sa pensée. Au moment où le philosophe descend dans la tombe, sonne l'heure suprême de sa doctrine; elle n'a vécu qu'en lui; quelques germes qu'elle puisse laisser après elle, et si loin que s'étende l'avenir réservé à telle ou telle des idées dont elle se compose, elle tombe, à la mort de l'auteur, fatalement en déshérence. Le système durera peut-être, mais comme un monument désert, où ne s'abritera plus nulle intelligence qui mérite de compter.

Telle est la destinée de tous les systèmes, œuvres de génie, qui portent dans l'histoire le nom d'un homme; mais cela n'est vrai que d'eux seuls. Au lieu de ces systèmes, qui ont réellement existé parce que, forme et fond, tout en eux était individuel, considérons-nous les aspects, limités en nombre, sous lesquels l'homme peut regarder les choses, les diverses conceptions générales du monde auxquelles l'esprit peut s'attacher, on peut affirmer que ces conceptions ne périssent jamais. La controverse et le temps ne mordent pas sur elles; elles résistent à toutes les difficultés, elles tiennent contre tous les genres d'attaques ou d'argumentation. On les croyait disparues pour jamais, et tout à coup elles reparaissent avec l'altière confiance de la force invaincue,

prodigues de promesses et le cœur plein d'espérances. Leur occultation passagère semble n'être qu'un temps de retraite nécessaire à leur rajeunissement.

C'est une entreprise souvent renouvelée de nos jours, mais toujours aventureuse, d'essayer le dénombrement complet de tous les points sur lesquels la pensée humaine peut s'orienter, et de vouloir fixer le petit nombre de stations immuables, d'où il lui est possible d'embrasser l'horizon intellectuel. Des écrivains, épris d'un trop fervent amour de la simplicité, ont réduit les points cardinaux de l'esprit, celui-ci à quatre, celui-là à trois, tel autre à deux, selon la hauteur de leurs vues. Ces réducteurs acharnés, abordant ensuite chacun de ces systèmes tour à tour, se sont donné le plaisir de détailler les difficultés qu'ils soulèvent et sous lesquelles ils succombent. Puis, pour échapper à ces difficultés, ces prudents philosophes se sont placés en dehors de tous les systèmes exclusifs, tantôt embrassant un autel, tantôt s'établissant dans le caravansérail du sens commun. S'il y avait bien de l'audace dans ces tentatives d'énumérer tous les systèmes concevables, et d'y emprisonner d'avance toute pensée, il y avait bien de la simplicité à renoncer, par la crainte de faire un mauvais choix, à tous ces systèmes. Puisque, dès qu'elle se meut, l'intelligence s'engage nécessairement soit dans l'une, soit dans l'autre des trois ou quatre grandes routes diver-

gentes qui lui sont ouvertes, il ne lui reste, si elle craint d'opter, qu'à ne pas marcher; quiconque redoute si fort les égarements de la pensée n'a qu'à s'abstenir de penser; c'est le parti que toute une école a pris gaiement de nos jours.

Il est difficile de discuter ces classifications arbitraires, flottantes, dépourvues de toute rigueur. Mais enfin elles sont compréhensibles, pourvu qu'elles s'arrêtent aux oppositions les plus tranchées. Or, si l'on érige en autant de systèmes ces conceptions opposées, ces systèmes sont impérissables. Ils ont beau se combattre, se jeter réciproquement depuis le début de la pensée, des paroles de dédain et de malédiction, ils n'en subsistent pas moins. Tous peuvent citer, pour titres de noblesse, une suite à peu près égale d'ancêtres de génie; ils ont tous eu leurs jours brillants et leurs périodes de déclin. Insolents dans le triomphe, ils sont restés indomptables dans la défaite. Bien des fois ils se sont voués l'un l'autre à l'exécration des hommes, et mutuellement accusés des désordres sociaux. Nul pourtant n'a péri, bien qu'ils fussent déjà vieux, il y a deux mille ans, et leur décrépitude n'annonce en aucune façon l'heure de leur éclipse définitive. Dans des sociétés toutes nouvelles, au sein d'une autre civilisation et sous une religion différente, l'âge moderne a vu se dresser tous ces systèmes de l'antiquité, mysti-

cisme, panthéisme, idéalisme, atomisme. Si les philosophes anciens, Xénophane, Platon, Leucippe, Héraclite, revenaient au monde, ils retrouveraient quelque chose de leur esprit dans Descartes, dans Malebranche, dans Leibnitz, dans Spinosa, dans Condillac, dans Hégel. Grande consolation pour le penseur, qui a vécu isolé parmi ceux de son temps! Défenseur d'une doctrine dédaignée ou proscrite, méconnu et peut-être conspué dans ses idées, il peut, s'il lui plaît, rêver en mourant une postérité qui reprendra son œuvre et replacera son nom dans la série de ses pairs; il peut sans illusion prophétiser un réveil tardif, mais éclatant de ses idées.

La perpétuité de ces conceptions diverses s'explique sans peine à un esprit attentif. Si l'on observe avec quelque soin les différentes qualités d'esprits, on s'aperçoit bientôt que l'univers ne sollicite pas toutes les curiosités de la même manière; le problème capital n'est pas le même pour toutes les intelligences; les difficultés, dont celle-ci s'effraie, bien que clairement reconnues, laissent en paix celle-là. Les principes n'ont pas la même autorité relative, les arguments n'ont pas la même prise sur vous et sur moi. Donc, sans discuter s'il existe une vérité absolue, et sans contester non plus l'individualité intellectuelle de chaque homme, force est de reconnaître qu'une vocation, dirai-je fatale? entraîne

les divers esprits, en vertu de leur organisation et comme sous l'ascendant de leur étoile, vers l'une ou vers l'autre des trois ou quatre solutions possibles. Il y aura toujours de froids logiciens, qui feront horreur au philosophe dont l'âme tendre a besoin de prier, d'adorer, de pleurer aux pieds d'un homme ou d'un Dieu ; il y aura toujours des philosophes, dont la piété sentimentale fera sourire les soldats sans peur de la raison ; il y aura toujours des penseurs doux, qui seront heureux de voleter modestement autour du colombier protecteur, non loin des troupeaux voués à l'imagination et au culte de la tradition ; il y aura toujours des aigles qui, l'œil en haut, fuiront à tire d'aile loin des foules, aimeront à bâtir leur aire sur le roc, et ne se plairont que dans les solitudes du ciel.

Si l'on ne sortait pas de l'examen de ces conceptions générales, il n'y aurait pas d'histoire. L'histoire ne peut avoir pour objet que les formes individuelles, sous lesquelles s'opèrent leurs apparitions successives, et qui leur impriment, malgré une analogie véritable à certains égards, le sceau d'une création. D'ailleurs ces conceptions semblent, en obtenant passagèrement un empire à peine contesté, caractériser telles ou telles époques ; on voit alors la plupart des doctrines incliner vers le même ordre de conceptions, et la masse des esprits suivre, dans des carrières très-différentes, des

voies, non pas identiques, mais du moins très-voisines. Bien des causes extérieures et matérielles serviraient au besoin à expliquer cette prédominance d'une même idée mère pendant un demi-siècle ou un quart de siècle; c'est l'autorité politique ou ecclésiastique, qui imposera par contrainte une solution donnée; ou bien c'est la puissance d'un homme de génie, qui frappera pour un temps de discrédit toutes les solutions opposées à la sienne; les esprits les plus indisciplinés subiront, à leur insu, les vagues exigences de l'opinion ou du pouvoir. Mais ces causes ne fournissent encore qu'une explication insuffisante; il faut autre chose que la politique ou le despotisme du génie pour rendre compte de la gravitation générale qui porte, durant toute une période, la majorité des écrivains et des penseurs vers certains systèmes.

On ne peut guère nier que l'anarchie intellectuelle, la plus profonde en apparence, ne couvre presque toujours un fond de dispositions communes auxquelles une certaine conception des choses répond mieux, ou, si l'on veut, répugne moins que toutes les autres. Ces dispositions varient selon le temps; aussi le sens commun (c'est le nom qui sert à exprimer ces dispositions) n'est-il pas une puissance tellement immuable qu'il se plaise toujours aux mêmes idées. Comme il arrive d'ordinaire à la puissance, atteinte de faiblesse d'es-

prit, le sens commun obéit quand il croit commander. Les révolutions d'idées, que le progrès lent de la science accomplit sourdement, que de soudaines découvertes, ou les commotions sociales opèrent en un clin d'œil, changent le tour général des esprits sans qu'ils s'en doutent, et les intéressent à de nouvelles questions. C'est comme un champ vierge, subitement ouvert aux recherches, où tout ce qui pense se précipite à l'envi; c'est un terrain commun que tous acceptent, et sur lequel néanmoins la diversité se fait jour. Ainsi vous voyez le cartésianisme remplir de ses productions multiples la plus grande partie du dix-septième siècle ; ainsi, au dix-huitième, le sensualisme s'infiltre partout, pas un livre ne s'écrit alors qui n'en soit imprégné, il transpire même dans les ouvrages destinés à le combattre, et jusque dans les beaux-arts.

Après avoir passionné les esprits, les discussions s'apaisent à mesure que la lumière semble faite sur ces questions. Certaines solutions s'accréditent et se vulgarisent ; bientôt on les donne, on les prend comme des vérités marquées d'une évidence qu'on s'étonne de n'avoir pas toujours aperçue; mais du moins elles sont maintenant acquises sans retour ; on les regarde, comme plantées à jamais dans la raison publique. C'est justement l'heure où elles vont se faner, tomber comme des préjugés, et être délaissées pour les

idées que réclament les dispositions nouvelles des esprits.

Les systèmes ont donc, en ce sens, une durée certaine, dont il est possible de fixer les deux termes. A côté d'eux, il y a place encore pour les doctrines dissidentes; ils n'étouffent pas, même au plus fort de leur empire, les conceptions contraires; mais enfin ils dominent visiblement, ils occupent les chaires officielles, ils envahissent les écoles, ils surmontent toutes les voix rivales; ils prêtent, non, ils imposent de force à la littérature leur esprit, et même une partie de leur langage. Tant qu'une telle situation dure, il est clair que les systèmes régnants n'appartiennent pas à l'histoire; leur destinée n'est pas achevée, les principes, dont ils sont issus, n'ont pas fourni leur carrière; ces principes ne seront épuisés que lorsqu'ils disparaîtront, et ils disparaîtront quand la pensée générale, portée par une révolution insensible ou entraînée par une doctrine nouvelle, aura parcouru un nouveau stade.

Si l'on tourne maintenant les yeux sur la philosophie allemande, on conviendra que la première elle a formulé certaines questions, et proposé des solutions analogues aux besoins actuels des intelligences. On essaierait vainement de faire parler sur ces questions les systèmes antérieurs, elles leur sont étran-

gères. Je n'ai garde de soutenir que tous les esprits soient pleinement satisfaits par ces systèmes, qu'ils doivent tous s'y rallier un jour, ou la pensée s'y tenir à jamais. Je laisse volontiers à d'autres ces prétentions de règne perpétuel. Toujours est-il que dans ces systèmes, si divisés entre eux et même si hostiles l'un à l'autre, se trouve le seul ensemble d'idées qui inspire à cette heure l'histoire, la théologie, la politique, les sciences. Les penseurs originaux, on l'a déclaré assez nettement, ne laissent pas d'héritier direct; mais n'y eût-il plus un seul kantien ou un seul hégélien au monde, la pensée de Kant et de Hégel a débordé de leurs systèmes, et s'est infusée partout; en ce sens, ces systèmes vivent, et ne relèvent pas encore de l'histoire. Beaucoup de gens peuvent trouver beau de déclarer, au nom des dogmes éternels, mortes ou près de mourir, des doctrines qui leur sont du reste peu connues; ils peuvent triompher à l'aise devant un public de badauds émerveillés, et venir chaque matin féliciter la société d'avoir échappé, sans avarie, au cataclysme dont la menaçaient de malfaisants systèmes, et nous ne leur en voulons pas d'apporter à la France avec l'empressement de Trissotin la bonne nouvelle d'un grand danger couru et disparu :

Nous l'avons, en dormant, madame, échappé belle,
Un monde près de nous a passé tout du long.

Ce sont là des jeux d'esprit sans importance. En dépit de ces anathèmes, les systèmes allemands n'en sont pas moins, jusqu'à nouvel ordre, les seuls où la pensée contemporaine reconnaisse, sous un langage étrange et d'autant plus regrettable qu'il n'était pas nécessaire, les seuls problèmes qui l'intéressent, et les seules réponses qui vaillent la discussion.

Toute philosophie tient donc à l'une des tendances permanentes de l'esprit humain, et relève de l'un des grands partis qui divisent naturellement la république intellectuelle; mais elle est en même temps individuelle. Et comment ne le serait-elle pas? L'homme qui a la puissance de créer une philosophie, n'est pas de ceux qui peuvent s'effacer derrière une doctrine banale et anonyme, et ne rien laisser percer dans leur œuvre de leur caractère personnel; il passe dans la sienne avec son génie tout entier, c'est-à-dire avec ses passions, ses souvenirs, ses croyances, ses préjugés; sa nature morale contribue, aussi bien que son entendement, à la génération de la philosophie qu'il produit. Aussi tout importe-t-il dans l'étude de ces vastes créations, qu'on appelle systèmes; les connaître, ce n'est seulement pas posséder une idée de l'ensemble, c'est avoir saisi les nuances fugitives qui les distinguent. On ne saurait employer d'artifice plus perfide que de dépouiller une doctrine des linéaments

compliqués, qui en composent la physionomie originale, de la réduire à quelques prétendus principes générateurs, et de la juger là-dessus. La dialectique la plus rusée a beau s'exercer sur ces principes communs à plusieurs philosophies, ces critiques générales, à force de vouloir porter contre tous les systèmes, ne portent contre aucun. « A mesure qu'on a plus d'esprit, dit Pascal, on trouve qu'il y a plus d'hommes originaux. » Il en est de même des doctrines ; ce qui fait la nouveauté et la valeur de chacune d'elles, ce sont des traits fins, que les bonnes vues aperçoivent, que les esprits faibles et faux, amis des généralités, ou ne voient pas, ou suppriment sans se douter de leur importance. De là se déduit une méthode historique qui consiste à chercher dans les systèmes bien moins ce qui les rapproche que ce qui les différencie, et à retrouver l'empreinte de l'esprit individuel dans les doctrines en apparence les plus semblables. Méthode nouvelle en France, et dont l'application suffirait seule à justifier le rang honorable, assigné depuis longtemps au livre de M. Ritter.

L'habitude de ne voir à l'œuvre dans la formation des doctrines qu'une raison pure sans liens avec ce monde en a rendu les diversités inexplicables. Par une illusion facile à comprendre, les philosophes eux-mêmes ont pu prétendre à cette indépendance de la

pensée; mais les historiens ne devaient pas s'y tromper; ils devaient, non-seulement apercevoir dans l'économie d'un système, le jeu de toutes les énergies individuelles, mais encore y voir inscrit son millésime et le caractère du peuple où il s'est produit. En effet, chaque philosophie a sa date, et toute la suite des systèmes qui composent la tradition philosophique d'un peuple, manifeste par quelque analogie indestructible le tempérament national. On a eu grand tort de repousser autrefois avec une indignation si tragique l'idée de philosophies nationales, et de dépenser tant d'éloquence à soutenir que la philosophie ne connaît pas ces délimitations géographiques. Il n'est pas question d'établir entre les divers peuples une hiérarchie fondée sur la capacité philosophique; nul orgueil n'est par conséquent intéressé à fermer les yeux sur un fait incontestable, dont l'histoire entière porte témoignage; ce fait peut embarrasser les maladroits, tentés de réclamer pour la philosophie l'universalité qui est le propre des sciences géométriques, mais il est tellement visible qu'on perdrait son temps à le confirmer par des exemples particuliers. Toute doctrine, qui fait figure dans l'histoire, a une physionomie individuelle, et de plus toutes les doctrines, nées chez un même peuple, auquel ne manque pas la faculté philosophique, présentent des plus humbles aux

plus grandes un air de famille, et reproduisent le tour d'esprit qui caractérise la nation.

Cette analogie, qui surnage à toutes les diversités d'époque et de génie, et que ne couvre jamais complétement nulle originalité vraie ou affectée, se sent assez de prime abord. Il est vrai qu'à la vouloir exprimer dans une formule simple et générale, on s'exposerait grandement à se tromper; les exceptions et les difficultés s'élèveraient en grand nombre, comme il arrive toutes les fois qu'on veut définir abstraitement la nature ondoyante de ce qui vit. Cependant, toutes ces réserves faites, est-on fort éloigné du vrai, si l'on croit reconnaître comme trait commun des doctrines françaises le goût de l'unité spéculative, une certaine roideur de principes jointe à la plus rare intrépidité de déduction? Chez Descartes, comme chez Condillac, malgré leurs différences, malgré la plénitude de confiance du premier en ses idées, et la modestie captieuse qu'affecte le second dans son langage, vous retrouvez la même ambition de simplicité. Les diverses parties de leurs systèmes se joignent, s'ajustent, se montent et se démontent avec une facilité admirable; et au dedans est le grand ressort, le principe simple, magnifique, infaillible, qui met la machine en mouvement. L'œil embrasse tout d'un regard; rien de plus aisé à concevoir que l'univers, tel qu'ils le font; ils

vous constituent un monde aussi facilement que l'abbé Sieyès constituait un État. En fait, il résulte de là une certaine beauté architectonique, dont je ne nie point l'agrément; elle fait autant d'honneur au génie inventif des philosophes qu'elle est propre à frapper l'imagination, et à gagner d'enthousiasme les jeunes gens et les femmes. La lumière circule à grands flots dans ces édifices symétriques, construits à l'équerre et au compas; et n'est-ce pas de lumière que nous sommes avides en France, plus encore que de vérité? Seulement quand la vogue de ces systèmes est passée, nous sommes les premiers à rire de nos admirations; et il n'est pas d'irrévérences que nous ne nous permettions envers les plus grands de nos architectes. C'est que plus leurs systèmes sont simples, plus ils sont pauvres de vérité; et malheur à eux, quand l'impression de leur nouveauté et de leur grandeur apparente s'étant affaiblie, nous ne voyons plus que leur indigence.

Un peuple, tel que nous, qui se console d'avoir si peu le sentiment de l'idéal par le sens pratique dont il se targue, qui professe l'amour de l'action et le dédain du rêve, qui se flatte, s'il ne monte pas très-haut, de ne jamais perdre pied, veut naturellement que la réalité soit simple comme sa pensée. S'il peint la vie humaine sur le théâtre, l'action sera réglée comme une partie d'échecs, les personnages seront

simples comme une passion, intelligibles comme le nom d'un vice ou d'une vertu. Veut-il refaire la société, il épousera quelque principe bien palpable, surtout simple et unique, tel que celui de l'infaillibilité numérique, ou de l'égalité, ou de l'ordre; à ce principe il sacrifiera tout; et tant que son principe le portera, il se précipitera sans trembler, au galop, comme les chevaliers de la légende, sur la pente des précipices. S'agit-il enfin de philosophie, lorsqu'il aura aperçu une face des choses, cette face deviendra la principale d'abord, et bientôt l'unique; il n'aura qu'une idée à la fois, tout devra s'expliquer par elle, et pour y réussir il fera des miracles de finesse, de logique et de rhétorique. Peuple amoureux de l'unité, qui centralise ses idées comme son administration.

L'obscurité des philosophes allemands est proverbiale en France. Plusieurs des critiques français qui nous ont exposé les systèmes de ces philosophes, en leur prêtant par inintelligence ou mauvaise foi des lourderies qui auraient dû mettre le public en défiance, et en les obscurcissant encore, les ont transformés en vraies caricatures. Je ne prétends pas que ces systèmes ne laissent rien à désirer en clarté; mais je n'accorderai pas non plus, ce qui sans doute flatterait notre paresse en l'excusant, que cette obscurité soit le trait national. Il en est un autre, qui

atténuera peut-être la sévérité de nos jugements sur l'imperfection de ces systèmes quant à la forme. De Jacob Bœhme à Leibnitz, de Leibnitz à d'Holbach, de d'Holbach à Schelling, l'esprit allemand n'a jamais perdu de vue l'infinie complexité des choses. Jamais il ne s'est avisé de croire à l'existence d'un principe simple, qui se pût enfermer en un apophtegme et qui expliquât tout. Il ne s'est pas empressé d'allumer, selon le mot de Bacon, la lampe au milieu de l'édifice avec l'espoir d'en éclairer les immenses et sinueuses régions. L'Allemagne a toujours été pénétrée du sentiment des forces latentes qui animent l'univers. Prenez le génie le plus lumineux de l'Allemagne, Leibnitz (car je ne crois pas qu'on puisse hésiter un instant sur sa nationalité intellectuelle, bien qu'il ait écrit en français et qu'il ait tant de liens avec Descartes), et dites si ses efforts les plus constants ne vont pas à saisir ces principes multiples et indéfinissables, qui n'arrivent à l'entendement qu'à travers la confusion du sentiment. Partout, chez tous les philosophes de l'Allemagne, vous apercevez cette idée qu'en face de la nature nous sommes toujours devant l'antique Protée, qui ne se laisse pas enchaîner facilement, et qu'il faut poursuivre sous mille formes, avant de le contraindre à se révéler.

Les Allemands sont donc obscurs par suite de la tendance qui les entraîne à embrasser les innombrables

raisons des choses. Quand on introduit dans ses calculs des fonctions si diverses, si compliquées, comment n'arriverait-on qu'à des formules simples ? Dès qu'on se propose d'étudier tous les organes, dont le jeu simultané entretient la vie dans l'individu et dans les peuples, et produit le rhythme animé de la nature, la pensée se revêt de mystère, le langage se voile : heureux si toute lueur ne s'éteint pas ! A chaque pas du philosophe, un rideau se lève, mais retombe derrière lui, et peu à peu se multiplient les barrières qui le séparent de la foule. Et comment avec le langage philosophique, œuvre de la réflexion, désigner avec une netteté parfaite ces agents spontanés, qui ont tout créé, et que la philosophie allemande cherche à comprendre ? Les symboles des religions, la poésie, la musique, les langues les plus vastes et les plus profondes, celles, en un mot, qui portent l'âme le plus près du centre des choses, ne parviennent pas à le lui faire toucher ; on ne leur reproche pas leur obscurité, parce qu'elles prétendent s'adresser au sentiment, et non pas à la raison. Mais a-t-on le droit de crier si fort si, quand la philosophie entreprend de découvrir à l'entendement les mêmes choses, sa langue balbutie, et si ses expressions demeurent encore parfois enveloppées de nuages ? La forme et les idées présentent donc dans les doctrines allemandes une visible communauté de caractère. Com-

ment s'étonner après cela si ces doctrines ne se transplantent pas, si elles périssent parmi nous au milieu de la surprise et de l'indifférence? Aussi devons-nous admirer avec modération les gladiateurs, que nous voyons parader contre elles dans une arène vide d'adversaires et les écraser si facilement sous le poids de leur éloquence.

Les philosophies anglaises semblent moins étrangères à l'esprit français ; nous les avons empruntées, réformées, perfectionnées, simplifiées. Les noms des philosophes anglais nous sont aussi familiers que ceux de la France ; nous les avons à plusieurs époques hautement avoués pour nos maîtres. Ces philosophies ne porteraient-elles donc aucun caractère national ? Au contraire, il n'est peut-être rien de plus anglais chez les Anglais que leurs philosophies, et leur tradition philosophique se distingue par une merveilleuse unité d'esprit. En effet il n'y a pas une doctrine anglaise, qui, dans son plus téméraire essor, ait cessé de viser à un résultat *utile*; dogmatique ou sceptique, toute doctrine s'est toujours proposé de confirmer la morale, de justifier la religion, de servir la constitution et le pays. Peuple trafiquant, occupé, industrieux, politiquement dévot, le peuple anglais n'a pas le temps de négliger ses affaires pour de pures idées, et il ne peut prêter l'oreille aux philosophes que s'ils lui offrent pour conclusion quelques salutaires maximes de conduite, quel-

que nouvelle recette de bonheur. Qu'on lise pour s'édifier la curieuse appréciation que Macaulay a faite de Bacon ; la gloire de Bacon, la grandeur de son génie, son immortel service, ce n'est pas l'impulsion donnée par lui à la science, c'est uniquement d'avoir intéressé enfin la philosophie aux besoins de l'homme, c'est de l'avoir tournée à la recherche de l'utile. Locke est le métaphysicien de l'anglicanisme et de la constitution de 1688. Hume ébranle tout, mais pour asseoir enfin sur des bases solides la morale et l'Etat. Cette préoccupation de l'utile en philosophie est la négation même de l'esprit spéculatif, ce n'est pas douteux ; cette subordination de la philosophie à un intérêt, terrestre ou céleste, mais positif, est la plus grande humiliation qui puisse lui être infligée, je l'avoue; mais au moins ne pourra-t-on nier que cette recherche ne signale dans tous les systèmes anglais une profonde analogie, et n'en soit le trait national.

On ne peut qu'admirer la force avec laquelle le caractère de la nation se grave dans les doctrines philosophiques plus encore que dans tout le reste. Voilà un peuple qui a Shakspeare, qui a Milton, qui a les grands poëtes du commencement de ce siècle, Coleridge, Wordsworth, Shelley, Byron. Il n'y eut jamais amour plus passionné que celui de ces poëtes pour la fantaisie, l'idéal et le rêve. Je ne crois pas qu'on puisse nommer

un contemplateur des choses plus désintéressé que Shakspeare, ni un poëte qui, avec une profonde intuition de la réalité, respire un esprit plus spiritualiste ; son génie est toujours plein du pressentiment de l'invisible. Les autres poëtes, loin de songer à l'utile, s'en détachent de toutes leurs forces ; Shelley et Byron se font un monde d'imagination, d'où ils déversent l'ironie et lancent l'anathème sur les conventions et les vils intérêts, qui passionnent le monde d'en bas. Et ce caractère apparaît dans la poésie anglaise aussi persistant que la pensée de l'utile dans la philosophie. Comment s'expliquer ce contraste ? Serait-ce que la poésie est par essence une immortelle protestation contre l'empire des intérêts subalternes ? Ou bien, chose douteuse, le génie poétique serait-il, dans la sphère qu'il habite, plus indépendant que le génie spéculatif du monde réel, plus à l'abri des influences de race et de religion, des préjugés traditionnels, des vices d'esprit et de cœur particuliers à la nation ? Ou enfin la vraie spéculation revêtirait-elle nécessairement en Angleterre la forme poétique, tandis que la philosophie ne serait, comme la logique si cultivée en ce pays, qu'une gymnastique d'école, un organe passif des doctrines imposées par l'Eglise officielle, ou commandées par l'Etat ?

Cette profonde empreinte nationale, cette pérennité du même esprit dans les doctrines philosophiques d'un

peuple, et l'individualité, qui est attachée à tout système, entraînent des conséquences importantes ; d'abord il en résulte que nulle doctrine ne peut se naturaliser sur un sol étranger, et secondement, conséquence plus grave encore, que la philosophie en général est intransmissible.

Certaines doctrines anglaises ont pu, comme je le disais tout à l'heure, s'introduire en France, mais à condition d'y subir bientôt une transformation radicale, et de s'approprier ainsi à un nouveau climat. Le prosélytisme le plus ardent, la propagande la plus habile ne sauraient conquérir à une doctrine une seule province hors de son pays natal; émigrer pour elle, c'est mourir. Aussi lorsqu'on a vu de nos jours des esprits distingués, qui se trouvaient mis en demeure d'improviser une philosophie pour le service d'un parti politique, aller ramassant les dépouilles de tous les âges, de tous les pays, lorsqu'on a entendu qualifier cette pauvre ressource de largeur d'esprit et décorer un expédient pitoyable du nom d'impartialité, on a pu croire que la France s'enrichissait de tout ce qu'elle empruntait ; mais on a reconnu le lendemain qu'on y avait prononcé seulement la déchéance de la pensée. La ruine accélérée de l'esprit spéculatif a montré que les philosophies sont des œuvres moins préméditées ; elles sont les plus spontanées des créations humaines ; et de plus elles portent un nom, elles ont une date, elles tiennent

à toute l'histoire morale d'une nation. Il n'est rien sans doute qu'elles ne puissent s'assimiler, mais il faut d'abord qu'elles soient. Or on avait cru en France avoir à sa disposition toutes les idées sans exception, quels qu'en fussent l'âge et la patrie, et bientôt l'absence d'idées a jeté nos philosophes dans l'éloquence, et les a réduits à quelques thèmes sur lesquels des ménétriers, encore enchantés après quarante ans par les maléfices d'un sorcier, répètent des variations qu'on n'écoute plus. Ces philosophes ont eu beau enfler leur généalogie des noms les plus illustres depuis Platon jusqu'à Descartes, leur doctrine a fini par s'appeler *doctrine* tout court, comme s'il n'y avait pas de nom pour désigner ce qui n'est rien. La doctrine ne restera dans l'histoire que pour signaler une époque de stagnation et d'appauvrissement intellectuels.

La philosophie est intransmissible, et tout système est viager. Le chef d'une école fameuse avouait, dit-on, qu'il n'avait jamais eu qu'un seul disciple, et qu'encore celui-là ne l'avait qu'à moitié compris. Cet aveu est grave, car il n'est pas de philosophe qui, à certaines heures, ne le laissât arracher à sa sincérité. L'isolement est la destinée des créateurs de systèmes ; l'histoire en montre bien qui d'âge en âge se répondent, mais dont la voix, répercutée par mille échos qui l'altèrent, perd toute signification précise pour ceux qui l'interrogent.

Les conceptions philosophiques ne sont et ne peu-

vent pas être attachées à un système de notation invariable ; elles ne comportent pas ces formules inflexibles, dont le sens ne peut ni se perdre ni changer. Elles ne sauraient être réduites en un algorithme, qui pût les préserver des interprétations arbitraires, assurer l'identité des résultats et l'intégrité des idées. Le langage scientifique n'exprime rien de la partie mobile et passionnée de la nature humaine, l'âme, et il n'a de signes que pour des abstractions rigoureusement déterminées. Mais les idées philosophiques ne participent pas seulement des variations du langage ordinaire, elles sont liées encore à ces nuances individuelles qui constituent le style ; elles ne se communiquent qu'au moyen d'éternels à-peu-près. Et par la nature des facultés qui les engendrent, et par l'objet qu'elles sont destinées à représenter, et qui n'est pas une abstraction convenue, mais le fond même de la réalité, les idées philosophiques sont, quoi qu'on fasse, engagées dans le concret, et variables comme lui. Que cherchait Leibnitz dans cette *Caractéristique universelle*, rêve toujours caressé, jamais réalisé, sinon cette notation rigoureuse, qui devait être un gage de conservation, par conséquent de progrès, et le salut de la philosophie ? Schelling confessait avec franchise l'impuissance du langage humain à transmettre les idées philosophiques, et il avait raison ; mais il invo-

quait on ne sait quelle intuition supérieure, une sorte d'illumination ou de grâce pour les élus de la philosophie, et il se trompait; car eût-on pu admettre cette intuition, il est une fatalité qui n'en subsistait pas moins, c'est que tout esprit a sa propre lumière, c'est que chacun aperçoit le monde, l'embrasse, le coordonne, et le reproduit dans ses idées du lieu particulier qu'il y occupe; c'est, en un mot, qu'il y a autant d'univers que d'intelligences.

On apprend à philosopher, mais on n'apprend pas la philosophie. Il est possible assurément de comprendre assez certains systèmes pour que l'esprit y trouve matière à penser, pour que cette étude le stimule et l'inspire; mais ces systèmes ne renferment pas un principe, pas une loi, pas une notion, dont la fixité soit assurée, et que je puisse m'approprier sans craindre d'en altérer la valeur. Rien de mieux établi que ces variations par l'ensemble de la philosophie moderne, et le contraste qu'il forme avec la science jette sur ce point un jour éclatant. Que deviennent dès lors les illusions de ceux qui attendent pour la philosophie un état définitif, qui se flattent de voir se former un jour un trésor d'évidence supérieur au flux et au reflux des opinions, un trésor qui, si modeste qu'il soit, se transmette au moins, et s'accroisse lentement ou des dons gratuits du génie ou par les

conquêtes du travail? Et que penser des espérances fondées sur la méthode, et des infatigables efforts faits pour trouver cette clef infaillible, qui rendra le génie superflu? Il faut bien croire que les inventeurs ont une méthode, puisqu'ils sont les premiers à la vanter, et qu'ils essaient libéralement de nous l'enseigner; mais, chose bizarre, jamais les procédés qu'ils nous communiquent n'ont rien fait découvrir après eux. Ils ont cru, de bonne foi sans doute, nous léguer un anneau magique; mais, sorti de leurs mains, cet anneau est resté sans vertu.

De là, dans notre civilisation moderne, la situation précaire, indécise, sans cesse contestée des doctrines philosophiques; situation inconnue à l'antiquité, qui, dans l'idée confuse qu'elle se faisait de la science, en accordait volontiers à tous les systèmes le nom et l'autorité. Mais, chez les modernes, quelle place reste-t-il à la philosophie entre la science et l'art? Il lui manque ce qui assure aux sciences la fixité et la transmissibilité, un ensemble de signes répondant à des abstractions précises, des symboles qui soient à la fois une écriture rigoureuse et un instrument de progrès. Sans doute les sciences elles-mêmes se renouvellent et font leurs plus grands pas bien plus par l'impulsion des penseurs originaux que par la puissance interne des méthodes; mais, en attendant la venue de ces génies clairsemés,

pas un théorème, pas une vérité ne se perd; la plus modeste des intelligences peut y être initiée et les garder fidèlement. Qui gardera ainsi les conceptions philosophiques? D'autre part ce que la philosophie aspire à pénétrer, ce qu'elle veut me faire comprendre, ce sont les principes universels et vivants de la réalité; et pour cela quels sont ses moyens? Des abstractions. La poésie veut aussi faire sentir à l'homme cette âme des choses, dont il paraît si près, et dont le train des intérêts vulgaires, des idées superficielles le tient toujours si éloigné; pour arriver à son but la poésie prend l'homme tout entier, pensée, imagination, cœur, oreille; et, pourvue de moyens si variés, elle réussit à peine à produire de loin en loin une intuition vague et passagère. Cependant la philosophie prétend, avec son langage à la fois flottant et abstrait, aller plus avant. Cette complexité infinie des forces qui engendrent la vie, cette âme infinie, dont la poésie, épuisant toutes les ressources de l'art, évoque à peine une ombre devant moi, la philosophie se propose de l'enfermer dans ses équations.

Voilà pourquoi nous voyons la philosophie hésiter sans cesse entre les formes de la science et celles de la poésie. Tantôt elle affecte la marche austère de l'algèbre, sans avoir aucune rigueur; tantôt elle s'abandonne à toutes les libertés de la poésie, sans en avoir le fonds

humain et concret. Ainsi Platon passe des formules du *Parménide* aux mythes du *Banquet*; ainsi, après la géométrie de Spinosa, nous pouvons écouter le poétique dialogue de Malebranche avec Jésus. Les Platon et les Malebranche sont rares ; cependant la France a encore ses philosophes qu'on voit ici argumenter par syllogismes comme des élèves d'Abeilard, et là renoncer à la démonstration pour le style ; leurs écrits tiennent du roman et du sermon, de Bourdaloue et de George Sand. Mais la science désavoue ces beaux diseurs sans précision, l'art renie ces abstracteurs sans réalité. Ainsi traîne aujourd'hui, méprisée des uns, négligée des autres, importune à tous, une philosophie déplorablement féconde dans sa caducité, et qui ne fait qu'encombrer de ses productions hybrides notre littérature.

La suite des systèmes, qui se sont produits depuis deux siècles et plus, raconte l'histoire de ce déclin de la philosophie, et comment elle est tombée dans un tel abaissement, bien fait, je l'avoue, pour contrister ceux qui ont gardé le culte de la pensée. Les premiers et les plus illustres promoteurs de la philosophie moderne avaient longtemps espéré de constituer la métaphysique scientifiquement ; l'essor inouï des mathématiques les avait frappés, et les mathématiques étaient devenues leur modèle. Mais leurs tentatives admirables sont restées sans succès, et l'abîme, qui sépare la philoso-

phie des mathématiques, les conceptions individuelles des vérités scientifiques, est toujours resté aussi profond. Après cet échec, les philosophes ne perdirent pas courage; les sciences physiques avaient grandi à leur tour, elles étaient dans toute la gloire de leurs premières conquêtes. On se crut modeste de rêver pour la philosophie une organisation analogue à la leur, et l'on assigna pour objet à la philosophie de constater des lois positives par l'observation, la classification et l'induction. Mais quoi? les faits dont s'occupait la philosophie étaient incertains, les expériences toutes personnelles et impossibles à vérifier, les lois irréductibles à ces formules numériques, sans lesquelles la physique serait à peine une science. Ce mécompte devait ébranler un peu la confiance des philosophes. Mais la science prenait sur les esprits un empire croissant; elle était proclamée la gloire des temps modernes, la reine de l'avenir. On crut ne pouvoir renoncer au nom de science pour la philosophie sans l'humilier; on inventa une certitude à son usage particulier, aussi différente de l'évidence mathématique que de la certitude des sens. Pourquoi donc ne pourrions-nous pas nous entendre, sans signes invariables, sans expériences reproductibles à volonté? et ne nous suffit-il pas, pour être assurés de l'identité de nos conceptions, que nous nous servions des mêmes termes? On en-

tendit alors répéter du matin au soir dans les écoles le dialogue de Hamlet et de Polonius :

HAMLET. — Voyez-vous ce nuage? Ne ressemble-t-il pas à un chameau?
POLONIUS. — Par la messe! En effet, il ressemble à un chameau.
HAMLET. — Il me semble qu'il ressemble plutôt à une belette?
POLONIUS. — Oui, c'est bien là le dos d'une belette.
HAMLET. — Ou bien à une baleine?
POLONIUS. — Oui, à une baleine, tout à fait.

Après la première impression de stupeur que causent toujours les partis héroïques, il se trouva que par ce coup d'audace on avait porté à la philosophie le coup de grâce; les enfants mêmes souriaient et branlaient la tête à son nom. Elle n'avait plus qu'à se réfugier dans l'éloquence.

On a le droit d'appeler encore, si l'on veut, la philosophie une science, ou bien, si elle a cessé de l'être, comme plusieurs en conviennent, d'espérer qu'elle redeviendra. On a ce droit, dis-je, parce qu'on a celui de donner au mot science le sens qu'on voudra, en s'éloignant, il est vrai, de l'acception commune et de l'analogie. Mais on ne niera pas, je crois, que cette science, si elle existait, ne ressemblerait à aucune autre. Elle n'a pas la fixité, puisqu'elle semble ne rien posséder qu'à titre précaire; les doctrines tombent, les dynasties de philosophes se succèdent; aujourd'hui les réalistes sont au pouvoir, et demain les nominaux; la logique de

Port-Royal est supplantée par la logique de Condillac, remplacée à son tour par celle de Port-Royal; la philosophie a ses détrônements, ses révolutions, ses coups d'Etat, ses restaurations; elle a même chez nous ses assemblées de notables, qui une fois par an distribuent les distinctions et les grâces. Et la philosophie n'a pas la fixité, parce qu'elle est destituée du caractère qui en est la condition, celui d'être transmissible. De là vient que d'une génération à l'autre on ne se comprend plus, et de là aussi le penchant des philosophes à traiter d'absurdes leurs devanciers. On ne sait vraiment comment l'admiration résiste à ces violences toujours renaissantes. Il faut que le génie ait un singulier ascendant, pour qu'on le respecte en Descartes malgré Gassendi, en Spinosa malgré Bayle, en Leibnitz malgré Voltaire, en Condillac malgré M. Cousin. Puisque, par une gloire unique, le nom de M. Cousin doit toujours se présenter quand il est question de philosophie, félicitons cet écrivain de voir la postérité commencer pour lui de son vivant, et de pouvoir ainsi deviner le jugement définitif qu'elle portera sur son œuvre.

Si, pour avoir part désormais à la direction des intelligences, la philosophie devait prendre rang parmi les sciences, et si elle perdait avec ce nom toute raison d'être, elle n'aurait qu'à accepter un arrêt porté

par l'histoire et ratifié par la réflexion. En effet la métaphysique a été signalée de nos jours comme appartenant à un âge de minorité intellectuelle, dont l'humanité est sortie, et comme une préparation à l'ère de la science dans laquelle nous sommes entrés; on a soutenu, et par des arguments bien spécieux, que la métaphysique ne ressusciterait plus; cette thèse, adoptée par les esprits les plus intimement pénétrés des conditions de la science, et les raisons dont ils l'ont fortifiée, ferment toute issue à ceux qui ne demandent rien moins pour la métaphysique que la première place parmi les sciences. Mais pour qui n'a pas une telle prétention il n'est pas démontré que la métaphysique soit à jamais reléguée parmi les rêveries du passé. D'abord on peut trouver bien téméraire d'affirmer qu'une tendance aussi permanente que celle qui porte l'esprit humain à la spéculation, soit désormais frappée de paralysie ou détournée vers une autre fin. Ces assertions absolues exposent à de cruels démentis. Après tout la science positive compte déjà trois siècles environ de durée, de progrès ininterrompus, de conquêtes éclatantes; et dans ces trois siècles les théories métaphysiques n'ont pourtant pas manqué; au lieu d'être étouffées par la science, elles se sont produites aussi nombreuses que jamais. Malgré l'hostilité des religions, le mauvais vouloir des gouvernements, malgré

les persécutions et les censures, malgré ses variations, plus dangereuses que tout le reste pour son crédit, la philosophie s'est maintenue, non sans honneur, à côté de la science. Qu'est-ce donc qui autorise à croire aujourd'hui que toutes ses racines soient coupées?

L'histoire des systèmes modernes, écroulés les uns sur les autres, tous ensevelis et impossibles à relever, doit ou désoler comme la ruine d'un des plus beaux rêves de l'humanité, ou nous enseigner la raison éternelle des philosophies. Cette histoire est bien faite assurément pour dissiper l'illusion des esprits qui voient la philosophie à la veille de faire son entrée triomphale parmi les sciences. Depuis le *Grand œuvre* de Raymond Lulle jusqu'à la *Caractéristique universelle* de Leibnitz, on a cherché à la philosophie une notation qui est encore à découvrir; de plus la philosophie ne se borne pas à considérer une face abstraite et définie des choses, elle veut embrasser la totalité des choses, en pénétrer le fond, et pour l'exprimer elle ne dispose que d'un organe abstrait et pourtant vague, qui frappe ses conceptions d'une éternelle mobilité; car le langage et la réalité sont, si je puis me servir de ce mot, irrationnels l'un à l'autre; sans donc nier la valeur des abstractions métaphysiques, il est sage de ne pas la faire dépendre d'une organisation illusoire et toujours vainement attendue. Mais l'histoire ne permet

pas d'affirmer non plus que les sciences aient envahi le sol sur lequel vivait la philosophie, et que celle-ci soit destinée à périr, si elle n'a péri déjà, dans l'ombre qu'étendent sur elles les magnifiques développements des premières. Il n'est pas sûr que la science et l'art épuisent tout l'homme intellectuel; peut-être son esprit doit-il s'exercer encore dans des sphères différentes. Bien que le sort des religions et le sort des philosophies ne soient nullement liés l'un à l'autre, bien que ces deux ordres de puissances paraissent plutôt hostiles et incompatibles que solidaires, la perpétuité des religions prouverait au moins que l'homme renferme en lui d'autres richesses que celles de la science et celles de l'art; je n'en veux pas tirer d'autre conséquence.

A toutes les époques je vois les intelligences qui comptent, parce qu'elles sont éclairées et affranchies, adhérer à une métaphysique établie, dont relèvent la majorité des esprits, et qui imprime à leurs travaux une frappante unité; ou bien quand il n'y a pas de métaphysique, dans ces jours d'interrègne où il n'existe plus que des ruines de philosophies, j'aperçois à des signes nombreux l'attente vague d'une nouvelle doctrine. Jamais l'esprit n'abjure cette espérance; l'idée de la métaphysique l'accompagne toujours, et, quand des catastrophes récentes et accumulées ont déconcerté sa foi dans les systèmes, il s'acharne encore à la nier,

plutôt que de n'y plus songer. Au reste l'attente, dont je parle, n'a rien de commun, je me hâte de le dire, avec l'inquiétude maladive, qui travaille certaines générations, et qu'on explique à son gré soit comme le deuil d'une grandeur disparue, soit comme le présage d'une révélation imminente. Dans le débordement de poésie mélancolique, dont beaucoup d'entre nous ont pu être témoins, dans ces langueurs et ces lamentations dont la philosophie ne s'est pas toujours défendue, il y aurait eu de la démence, s'il n'y avait eu encore plus d'affectation. L'attente qu'excite l'absence d'une métaphysique, est d'une nature plus mâle ; elle est calme et patiente ; c'est l'inquiétude qu'on ressent toutes les fois que dans l'homme une grande énergie morale reste temporairement inactive et sans culture.

L'explication scientifique du monde est une œuvre imposante et grandiose, mais elle n'est pas tout. Imaginez aussi complets qu'il vous plaira les résultats des sciences, supposez mûres et parfaites celles qui bégayent encore, tout cela ne répondra pas à l'attente de l'esprit ; les conceptions qu'il invoque à son insu, sont d'un autre ordre. Quand le savant aurait embrassé, coordonné, expliqué tous les phénomènes, quand il tiendrait dans sa main la terre et le ciel, il ne satisferait pas la pensée ; car les deux bouts de la chaîne lui manquent. Espérer d'atteindre par des voies

scientifiques le premier et le dernier anneau, cela n'est plus permis aujourd'hui. Néanmoins tout esprit les conçoit d'une certaine façon ; il s'en forge une idée, qui est dans sa pensée un principe d'ordre ; et cette idée, quand elle naît dans un esprit supérieur, n'a rien d'arbitraire, car elle n'y saurait être en contradiction ni avec elle-même, ni avec les résultats actuels de la science. Rejettera-t-on cette conception d'ensemble, étrangère à la science, mais qui doit la dominer sans la contredire, comme un luxe et comme une chimère? C'est aller un peu vite et prendre un parti hasardeux, puisqu'en fait l'histoire de la pensée moderne, qu'on ne récusera pas puisque la science la remplit, montre que l'esprit ne peut se passer de ce luxe, et puisque la liaison des grandes impulsions scientifiques et des grandes conceptions métaphysiques, toujours contemporaines, et dues presque toujours aux mêmes génies, justifient assez cette chimère.

Nous sommes mis en présence d'un amas énorme de caractères, dont la signification est ignorée. Leurs formes sont reconnues, des séries sont établies entre eux, ils sont groupés suivant des lois certaines ; ne manque-t-il plus rien pour les expliquer ? Il manque une clef, c'est-à-dire une hypothèse qui attribue à ces caractères une valeur absolue et une valeur relative ; si, moyennant cette hypothèse, les caractères forment

des mots intelligibles, les mots des périodes, les périodes un discours, la clef est bonne. Est-elle définitive? Non, sans doute. Si les caractères augmentent en nombre, s'ils forment incessamment des combinaisons nouvelles que l'hypothèse ne puisse plus expliquer, ou n'explique que d'une manière arbitraire et forcée, il faut alors ou bien reprendre quelque hypothèse ancienne, en la modifiant, ou attendre une conception plus compréhensive et plus profonde.

Ces conceptions sont exclusivement des œuvres de génie. Puisque la philosophie ne se transmet pas, il faut l'inventer, et l'invention en métaphysique est le plus rare de tous les dons. Quoique ce don paraisse s'être fort affaibli depuis l'antiquité, que l'histoire de la pensée offre de longues périodes sans philosophie nouvelle, et comme d'immenses steppes arides, quoique enfin la métaphysique semble aujourd'hui exilée à jamais, les philosophies récentes ont cependant certains avantages sur leurs aînées par les questions qu'elles posent, par les solutions qu'elles excluent; leur supériorité repose sur celle de la civilisation d'où elles sont sorties, et l'on peut croire, en comparant des philosophies séparées par de grands intervalles, qu'il en est d'elles comme des civilisations diverses qui ne se continuent pas, mais se remplacent l'une l'autre. Toutefois si elles avancent, ce n'est pas à coup sûr par la vertu

de leurs méthodes, ni par la lente et anonyme collaboration d'ouvriers obscurs, c'est toujours par des coups imprévus et accidentels. L'histoire de la philosophie est celle d'un petit nombre de grands esprits; elle se réduit, comme l'ouvrage de Ritter, à quelques noms illustres qui expliquent tout; au-dessous, à côté de ces noms, une mention rapide est accordée aux essais avortés. Mais l'histoire est dispensée de l'inutile nomenclature de ceux qui n'ont d'autre titre que d'avoir étudié consciencieusement la philosophie qu'on leur a enseignée. Le génie seul justifie la métaphysique.

L'histoire de la philosophie moderne montre dans ces métaphysiciens de génie les inspirateurs de leur temps; ces derniers mots n'ont, je crois, rien d'exagéré. Je veux dire que les idées, proposées par eux, deviennent le point de vue d'où les penseurs des divers ordres, sans excepter les savants, considèrent pendant toute une période ou la totalité de l'univers, ou le domaine circonscrit qu'ils étudient. Certaines conceptions philosophiques ne dépassent jamais une élite peu nombreuse d'esprits indépendants : telles sont celles qui semblent trop directement menacer les espérances que chaque imagination caresse. D'autres fois les idées philosophiques s'imposent à l'État, pénètrent dans les écoles, descendent dans la foule, s'insinuent partout. En se popularisant, elles se défigurent gros-

sièrement. Chaque homme, selon son caractère, son tempérament, son éducation, ses habitudes, les frappe à l'effigie de son esprit ; il n'y a pas deux intelligences où le système le plus solide et le plus compacte se retrouve identiquement ; et si l'auteur d'un système pouvait voir ce qu'en font, non les esprits vulgaires, mais les plus pénétrants de ses disciples, il dédaignerait peut-être de le communiquer. L'identité du langage couvre tout ; et d'autre part, les circonstances, l'état social, le degré de civilisation, influences communes que subissent et le penseur et le public, mettent à ces écarts de la pensée première d'infranchissables limites.

On ne voit guère les grands métaphysiciens prier qu'on admette par grâce leurs idées au rang de la science ; ils ne quémandent pas une place dans la pensée, ils la prennent. Descartes, Leibnitz s'installent dans le monde intellectuel avec une autorité souveraine ; ils énoncent leurs idées, et soudain un mouvement énergique est imprimé à l'esprit dans toutes les directions. Légitime ou non, leur métaphysique s'affirme avec une force devant laquelle tout s'incline ; les contestations qu'elle soulève, comme les applications qu'elle inspire, tout parle pour elle. Ne semble-t-il pas que cette prise de possession de l'esprit public par les métaphysiciens, à des époques généralement éclairées, aux moments les plus éclatants de l'essor scien-

tifique, pendant le rendez-vous des plus belles intelligences dans tous les genres, compense bien la mobilité des systèmes et leur fragilité? Il y a là tout autre chose qu'une satisfaction offerte à des imaginations affamées et à de prétendus besoins de cœur. Le but, qui préoccupe ces métaphysiciens, est bien différent; ils se soucient peu de confirmer, d'ébranler aucun dogme; il s'agit pour eux d'interpréter, sans oublier les exigences du temps, tous les résultats acquis à la science, et de munir celle-ci d'hypothèses régulatrices, de boussoles pour de nouvelles explorations.

Les époques de vigueur d'esprit et de forte passion intellectuelle enfantent seules ces hautes conceptions. Le génie ne tient rien sans doute que de lui seul, il est le déploiement spontané d'une organisation où la force pensante est en excès; autour de lui cependant la vie se révèle toujours intense et robuste, une ardente curiosité agite toutes les âmes, et caractérise l'époque où il apparaît. C'est une chance sur laquelle il ne faut pas trop compter, en des jours où tout trahit l'épuisement, que celle de voir du fond d'une multitude médiocre, conduite par des esprits médiocres, surgir une philosophie puissante. Mais vienne un métaphysicien de génie, et vous le verrez, sans s'arroger l'évidence qui n'appartient qu'à la science, marcher l'égal des savants, et leur rendre plus qu'il ne leur devra. On verra que des conceptions

purement probables peuvent non-seulement frapper les esprits par leur grandeur, mais primer les résultats certains, se passer elles-mêmes de certitude, lancer avec une puissance de propulsion incomparable la science en des voies où les vérités seront abondantes, réduire les sophistes au silence, rasséréner les intelligences troublées, retremper les esprits, et rétablir au rang d'où elle est déchue à cette heure, l'une des plus hautes énergies de l'homme, la faculté métaphysique.

Cette influence est irrésistible, et, pour être quelquefois latente, pour n'être que confusément sentie comme celle des plus vastes agents de notre planète, comme celle des courants magnétiques et de l'état électrique de l'atmosphère, elle n'est pas moins souveraine ni moins générale. Mais cette action de la philosophie, variable, intermittente, est bien facile à méconnaître ou même à déplorer en face des résultats positifs, solides et toujours grandissants des sciences. On ne doit pas s'étonner que tant d'esprits, qui ne se piquent pas de génie métaphysique, se cantonnent volontairement dans un coin de la science; leur tort n'est certes pas de n'en point sortir, ni de vanter les trouvailles qu'ils y font, il est de croire qu'ils y trouveront toute chose, et que ce coin serait toujours fécond, quand même nul rayon, parti d'en haut, ne viendrait l'éclairer. Ils font bien de se complaire dans leur œuvre, ils

font mal de la déclarer l'œuvre unique. Ils rappellent toujours par leur dédain une vieille similitude, passée presque au rang d'allégorie chez les auteurs anciens (1) : ces savants si durs pour la métaphysique, et qui embrassent au lieu d'elle la physique ou l'entomologie, ressemblent aux amants de Pénélope qui mettaient au pillage le cellier d'Ulysse, et qui prenaient en patience les lenteurs de la reine à choisir un époux, en se consolant chacun avec une de ses chambrières.

Cette hostilité des savants contre la métaphysique serait sans péril, si elle n'était trop justifiée par ceux qui dans les temps de stérilité prennent l'enseigne de métaphysiciens ; c'est à eux seuls qu'il faut imputer le discrédit où tombe la philosophie. Incapables d'inventer, trop timides pour adopter parmi les vieux systèmes un système net, trop orgueilleux pour s'abstenir, ils prennent dans le passé et recousent soigneusement les morceaux de doctrines, qui peuvent s'ajuster à leurs desseins ; Socrate, qui les connaissait bien, ne craignait pas de leur faire tort en les comparant à

(1) Cette comparaison ne manquera pas de scandaliser nos graves philosophes, qui m'accuseront de déroger à la dignité obligée du style philosophique. Aussi ne me serais-je pas hasardé à la reproduire, si je n'étais couvert par l'autorité de Diogène de Laërte qui l'attribue à Aristippe (II, 79), de Stobée qui la prête à Ariston de Chio (Florill. tit. IV, 110), de Plutarque qui la rapporte à Bion (*De l'éduc. des enf.*, c. 10), d'un vieux scoliaste qui en fait honneur à Aristote (édit. de Berl., p. 8) et de plusieurs autres. Puisse du moins mon pédantisme détourner de moi les rigueurs de ces juges austères !

des rapetasseurs, à des cuisiniers et à je ne sais combien d'artisans du même ordre. Ils érigent en théories tous les préjugés qui remplissent les intelligences ; ils systématisent des proverbes ; ils se font de leur autorité privée les défenseurs du sens commun, défenseurs peu tolérants, soupçonneux, agressifs, tellement qu'au frontispice des livres où ils prétendent en abriter les maximes, on croit toujours lire l'avertissement ancien : *Cave canem*. Vient-il à se produire quelque libre effort de la pensée, pour peu qu'il les gêne ou les inquiète, ils exercent contre lui une étrange justice, et disposent, pour le réprimer, de plusieurs moyens habilement gradués : ou ils ont soin d'ignorer la doctrine intruse, ou ils la falsifient, ou ils la dénoncent. Ne calomnions personne : ils ne la dénoncent pas à l'autorité, comme faisaient Anytus et Mélitus ; ils font mieux, ils la dénoncent au bon sens public, c'est-à-dire au tribunal le plus passionné et le plus incompétent ; ils la montrent menaçante pour les intérêts les plus sacrés, et subversive de toutes les idées vénérables et tutélaires : quel système résisterait à cette profonde tactique ? C'est ainsi qu'ils parviennent à se maintenir en possession ; ils implorent alors une place où ils soient tolérés à côté de la science, ils affrontent ses dédains et ses refus, jusqu'à ce que le mépris qu'inspire leur néant leur

fasse un rempart, et leur assure une durée trop réelle et un semblant de vie. Les grandes métaphysiques dans leur décrépitude engendrent d'ordinaire ces tristes adeptes. A voir le mal qu'ils font, on est tenté d'accuser les systèmes; mais les systèmes sont innocents, et, *quel qu'en doive être le prix, il faut bien les payer aux dieux.*

L'histoire de la philosophie moderne nous décèle à chaque page les deux causes capitales de notre décadence philosophique. J'ai signalé l'une d'elles, c'est cette prétention malencontreuse au nom de science pour la philosophie; mais, dans un siècle ébloui par le vif éclat qu'ont jeté les sciences, destinées, ce semble, à occuper toute la pensée de l'homme, comme elles ont maîtrisé la nature, cette prétention pouvait seule justifier l'enseignement officiel de la philosophie et la métaphysique sans génie. L'autre cause, et la principale, de cet abaissement, c'est que la métaphysique est descendue par degrés au rôle d'instrument de la politique, et qu'elle n'a plus été cultivée que pour restaurer, fortifier, propager les maximes chères au pouvoir.

Lorsque la préoccupation du résultat palpable, lorsque le culte de la grandeur visible, cette grande hérésie moderne, est devenu universel, des voix se sont élevées pour demander à la métaphysique : « A quoi sers-tu? » C'était réduire les métaphysiciens à donner leur

démission de tout emploi dans l'Etat, s'ils avaient le courage de se confesser inutiles. Le cœur leur a failli au moment de faire ce pénible aveu, et pour réponse ils ont dressé la longue liste des services qu'ils sont capables de rendre à l'Etat, s'engageant à raffermir les saines croyances, à maintenir les bons principes, à démontrer exclusivement, sous le nom de lois morales, les maximes qu'on ne peut ébranler sans faire chanceler la société et l'autorité qui la gouverne, à épier enfin l'apparition des idées dangereuses pour les étouffer dès leur naissance. En un mot, les métaphysiciens ont érigé des autels à la peur; et la peur a rangé du parti de la métaphysique ainsi comprise l'immense armée des visionnaires, que hante de nos jours la terreur des révolutions.

Quelque adroite que fût cette réponse, il en est sorti des conséquences qu'on n'avait pas prévues. La première a été de raviver, d'envenimer la concurrence séculaire de la métaphysique et de la religion, jalouse de protéger seule et à sa manière la société politique; il s'est élevé entre ces deux puissances une lutte inégale, d'où la métaphysique n'a rapporté que des blessures à son amour-propre et à sa dignité. La seconde conséquence a été plus dangereuse encore. Puisque les politiques n'avaient accepté la métaphysique pour alliée qu'en vertu d'un traité précis, la métaphysique n'a pu s'en écarter d'une ligne, elle n'a pu suspendre son in

cessante prédication des vérités officielles, elle n'a pu s'oublier une seule fois jusqu'à traiter librement la question la plus abstruse, sans être traitée aussitôt, non pas seulement d'inutile, mais de malfaisante. Comme ces écarts, quoique rares, étaient inévitables, comme la métaphysique est toujours en péril prochain de faire acte d'indépendance, elle a paru incorrigible, elle a été dès lors, en dépit de sa réserve, tenue pour suspecte et vue de mauvais œil. Par une contradiction grossière, elle réclamait la tolérance, après l'avoir rendue impossible en intéressant les préjugés, les institutions, les traditions, les intérêts, les vagues désirs de l'imagination à l'empire exclusif d'une métaphysique de convention. Devant les systèmes dissidents, on professait la plus ferme confiance dans le triomphe de la vérité; mais il fallait, en attendant ce triomphe, que le gouvernement calmât les inquiétudes de l'opinion par des rigueurs qui s'étendaient à toute métaphysique.

Ainsi la philosophie elle-même avait proclamé que des idées, dont les racines se perdent dans les entrailles de l'humanité, que les institutions les plus vieilles et les mieux assises étaient à la merci des rêveries d'un solitaire, des pensées turbulentes d'un négateur aigri et malintentionné. Elle l'avait dit, et on l'avait crue; pouvait-on s'empêcher dès lors de juger les doctrines sur la conformité de leurs conclusions avec des dogmes

qui ont un tout autre sens que les idées philosophiques, qui s'appuient sur des bases d'un tout autre ordre, qui s'adressent dans l'homme à une tout autre faculté que la faculté spéculative? Entre les persécutions imminentes de l'autorité et la dialectique délatrice des philosophes patentés, l'esprit métaphysique suffoquait; il a fini par s'éteindre. Il ne saurait acheter du pouvoir par des services le droit d'exister; il se soucie peu d'être utile; il se tient dans une sphère de calme indifférence; il lui faut la paisible contemplation d'un égoïsme supérieur.

La nature humaine renferme des énergies, qui trouvent dans l'exercice d'elles-mêmes toute leur satisfaction, énergies que l'économiste a parfaitement raison de classer dans ses calculs parmi les forces improductives. On a peine, en ce temps, à se faire à de telles idées; de là vient que ceux-ci imposent à la poésie de moraliser les masses, que ceux-là demandent à la métaphysique d'épauler des croyances branlantes. Qu'on le sache pourtant, la poésie et la métaphysique ne peuvent rien; ces nobles choses ne sont pas des moyens, mais des buts; ayez des peuples moraux, héroïques, pour que dans leur sein il naisse une grande poésie; ayez, s'il se peut, une société bien faite, ce qui ne veut pas dire bien repue, où les caractères soient forts, où la pensée soit libre, afin d'a-

voir une grande métaphysique; surtout n'attendez nulle aide de la poésie ou de la métaphysique dans vos projets de domination, dans vos désirs d'ordre, dans votre course effrénée après le bien-être; il faut choisir entre ces choses et le bonheur, qui abrutit. Sans doute, on peut admettre que la poésie et la métaphysique ont une action indirecte; elles élèvent et complètent une société; dans une aussi savante organisation que celle de l'homme ou de la société humaine, il n'est pas d'exercice de l'âme qui ne fasse vibrer tout le système. Mais ce n'est pas en vue de cette action subordonnée qu'elles existent; et cette action, fort différente des seuls résultats que le vulgaire apprécie, sert plus à la grandeur morale qu'au bonheur; il est superflu de chercher dans une société bourgeoise de sentiments et de mœurs d'autre raison que celle-là pour se rendre compte de l'indifférence obstinée des hommes sérieux à l'égard de ces distractions de jeunesse, la poésie et la philosophie.

Les deux siècles et plus, qu'a duré la philosophie moderne, fournissent un ample commentaire des idées que je viens d'énoncer; la métaphysique, dans ses fortunes diverses, y a été, plus d'une fois au milieu des circonstances les plus difficiles, cultivée pour elle-même, et alors on l'a vue grande; d'autres fois, elle a été mise au service d'une passion politique ou d'un

intérêt social, et dès ce moment on l'a vue déchoir. Après avoir cherché pendant tout le moyen âge à se dégager des dogmes imposés, la métaphysique affirme chez Descartes son indépendance, et Descartes ouvre une ère de fécondité philosophique qu'on ne saurait assez admirer. Je n'ai pas oublié le but que Descartes se propose formellement en tête des *Méditations*; et je ne suis pas de ceux qui imputent légèrement aux grands hommes la honte d'un bas stratagème. Quand Descartes déclare avoir pour but d'en finir avec les athées, il est sincère, et il croit de bonne foi n'user de la métaphysique que comme d'un moyen. Mais enfin, c'est à messieurs les doyens et docteurs de la sacrée *faculté* de *théologie* qu'il adresse cette déclaration. Qu'on songe au principe dont il part, qu'on embrasse l'ensemble de sa doctrine, tel que l'offre par exemple le livre des *Principes*, et qu'on ose dire, malgré la place réservée à telle ou telle théorie, que cette construction prodigieuse a pour objet unique de leur faire un asile. Descartes a pu le croire au début, comme il a pu d'ailleurs user d'une précaution légitime, puisqu'elle ne l'obligeait à rien affirmer qu'il ne crût. Il faut vivre, et vivre en paix : c'est aux yeux de Descartes la condition de la métaphysique. Mais son intelligence, malgré tant d'obstacles sociaux ou personnels dont il est entouré, est emportée bientôt par le génie

indocile qui crée les doctrines indépendantes. Les esprits les plus sagaces ne s'y sont pas trompés, comme le prouve la colère mal contenue de Pascal contre Descartes. Cette indépendance se retrouve chez Malebranche, malgré les efforts de l'oratorien pour la pallier; elle apparaît sans réserve dans Spinosa, et le circonspect Leibnitz ne prend pas la peine de la voiler. Le vieux conflit du moyen âge semble par moments se prolonger jusque chez eux. Mais dès qu'ils ont mis à part un certain ordre de vérités, ils sont parfaitement à l'aise sur tout le reste. Si on les voit fléchir, ce n'est que sur les points où leur pensée est près de heurter ces vérités réservées, mais lorsqu'ils ont amorti le choc ou évité la rencontre, ils s'abandonnent de nouveau, libres de toute préoccupation étrangère, à l'intérêt spéculatif.

Malgré la puissance dont ces vérités sont encore armées de leur temps, je serais peu éloigné de soutenir qu'elles les gênent bien moins qu'on ne croit. Dans le siècle suivant, ces dogmes ne gardent plus même une ombre d'autorité sur les philosophes; ceux-ci n'ont qu'une pensée, déraciner la tradition, et pour cela tout leur sert, le persiflage, l'invective, le sérieux, le bouffon, la science, la poésie, la métaphysique; le siècle, si affranchi, ne respire que la guerre, et j'oserais dire que par cette raison même il a moins d'indépendance en métaphysique que le siècle précédent.

On ne m'attribuera pas le dessein d'amoindrir la bataille qui remplit le dix-huitième siècle ; je ne veux que signaler la direction qu'elle imprime à l'esprit métaphysique, et je reconnais d'ailleurs volontiers que sur une pareille échelle tout a de l'intérêt ; j'admire autant que personne la liberté, la furie des combattants, leurs ressources d'esprit, leurs merveilleux artifices, et enfin (ce qui impose à l'esprit malgré qu'il en ait) leur formidable succès. Quand on voit ces dogmes révérés de nos pères, ces idées qui ont créé un monde, et desquelles l'humanité a vécu durant tant de siècles, devenues pour les fils un objet de risée, traînées sur le théâtre comme des farces honteuses, livrées aux moqueries du peuple après avoir été avilies par ceux qui en avaient le dépôt ; quand on songe à la foule, incapable de suivre des débats dont les plus bruyants épisodes arrivent seuls jusqu'à elle, livrée par habitude à des observances et à des croyances héréditaires, où elle sent le mensonge sans savoir où il est, tiraillée entre une autorité qui a le temps, l'imagination de son côté, et des négations qui promettent la lumière plutôt qu'elles ne la donnent ; quand on suit dans leur destinée périlleuse ces lutteurs, dont la main vaillante poursuit, sous le coup des caprices du pouvoir et des terribles accès de la superstition populaire, leur travail de démolition ; un passé glorieux qui illumine la dégrada-

tion actuelle ; une multitude livrée pour la première fois à la conduite d'une raison mineure, et, comme ce prisonnier de la Bastille, aveuglée par le jour ; un petit nombre d'assaillants, stimulés par des protecteurs furtifs qui les renient au premier péril et les exécutent en riant ; l'agonie d'un monde moral ; des chaînes d'autant plus lourdes qu'on les pèse chaque matin dans la balance de la justice ; le salut sans cesse promis, sans cesse ajourné, et sur le lendemain de profondes et orageuses ténèbres ; il n'est pas surprenant que ces pensées répandent dans l'âme un trouble involontaire. Je ne sais pas dans l'histoire d'époque plus tragique, et pour nous qui voyons quel reflet le dénoûment jette sur ce prologue, les rires et la légèreté des démolisseurs a quelque chose de poignant et d'héroïque. On conçoit que pour une telle guerre toute arme ait servi, qu'on n'ait eu pendant un temps qu'un seul intérêt et qu'une seule pensée. Mais si l'on comprend ce renoncement volontaire aux intérêts les plus élevés de la pensée en vue d'un intérêt social plus pressant, il n'en est pas moins nécessaire de le constater.

Au dix-huitième siècle la représentation sereine des choses, des hommes et de leurs passions, n'eût fait que distraire et endormir ; l'universelle sympathie du poëte eût été trop amollissante, au moment où les courages avaient besoin d'être fermes et même impi-

toyables ; il fallait pour se faire tolérer que la poésie s'enrôlât au service de la cause qui enflammait tous les cerveaux, et dans cette crise, dont l'issue allait décider des destinées humaines, l'indifférence poétique eût semblé une trahison ; voilà pourquoi le dix-huitième siècle n'a pas de poésie. La métaphysique souffre, comme la poésie, de l'ardeur des esprits à détruire ; le génie métaphysique était moins rare en ce siècle que le génie poétique, des aperçus très-profonds éclatent souvent, mais ils se perdent comme des lueurs passagères. Au lieu d'être une libre conception des choses, la métaphysique est un bélier, dont on dirige les coups redoublés contre les portes de fer qui séparent encore le monde de la liberté. Quel est le métaphysicien qui, sans le savoir, sans le vouloir, ne s'impose alors pour tâche de conclure contre le présent? Aussi la moitié au moins des faits, qui constituent les conditions du problème, sont laissés par lui en dehors du calcul, et de là une simplification arbitraire qui frappe à nos yeux de nullité les théories, et fait paraître les solutions mesquines et artificielles. Pour créer une grande doctrine, le dix-huitième siècle avait le génie, la science, l'indépendance de tout préjugé, sauf un seul ; mais ce seul préjugé, le dédain excessif et par conséquent l'inintelligence du passé, l'a stérilisé en lui ôtant la liberté d'esprit.

La métaphysique n'a pas à remplir en ce monde de fonction militante ; elle n'attaque ni ne défend. Inaccessible au désespoir et à l'enthousiasme, elle assiste à la grandeur et à la décadence des peuples sans s'en émouvoir. Elle confesse son inutilité, que dis-je ? elle s'en fait gloire, elle la proclame, parce qu'en elle seulement réside sa sûreté. C'est pourquoi elle peut dominer tous les cataclysmes, contempler dans le plus grand calme les décompositions de croyances et de sociétés, se faire de la mort un sujet d'étude, et ne voir dans l'univers qu'une scène de métamorphoses, ou, si l'on veut, un amphithéâtre, où la nature lui étale ses expériences et lui découvre ses lois. Comme Pline le naturaliste, le métaphysicien s'avance, oublieux de son propre danger comme de celui des autres, entre une pluie de cendres et une mer irritée, jusqu'au pied du volcan, pour l'étudier d'aussi près qu'il le peut sans se jeter dans le brasier.

Il y a longtemps qu'il n'existe plus trace parmi nous de ce calme d'esprit. Lorsqu'en 1815 on a cru les commotions finies, on s'est occupé de relever son toit et ses idoles ; quand les commotions ont recommencé, on s'est apprêté résolument à la défense. En proclamant la sainte ligue contre l'esprit de bouleversement, en appelant aux armes toutes les forces sociales, les politiques faisaient leur métier ; ils défendaient leur

œuvre et se défendaient eux-mêmes. Mais que dire du zèle nouveau qui a porté la métaphysique à s'écrier : « Employez-moi, » et de ses instances à demander qu'on voulût bien lui assigner son rang et lui prescrire sa tâche ? Dès ce moment les philosophes ont échangé le rôle de libres interprètes du monde contre le titre de bons fonctionnaires, de sujets fidèles de l'autorité qui les emploie, de sentinelles alertes à donner l'alarme, du plus loin qu'ils aperçoivent une idée d'apparence dangereuse pour le gouvernement ou la société. Mais la société est moins égoïste qu'on ne croit. Depuis que, trahissant sa mission naturelle, la philosophie a volontairement accepté le labeur ingrat d'aider le pouvoir et de ramener les esprits à l'équilibre, elle n'a cessé de baisser dans l'estime publique. Ses manifestations de zèle l'ont décriée plus que ne l'avaient fait tous ses écarts. On l'a traitée en hypocrite, qui viendrait trop tard pour guérir le mal qu'elle-même aurait fait. Exclue définitivement par ce jury d'élite, qui compose le monde pensant, la philosophie s'est adressée à la foule des oisifs et des lettrés ; elle n'a visé qu'au succès littéraire, et elle l'a, dit-on, obtenu. Ce qui découvre l'abîme d'abaissement où elle est tombée, c'est que ces applaudissements, moissonnés dans un public nourri de préjugés, et le premier à se récuser dès qu'il est question de métaphysique, ne l'ont pas humiliée.

La décadence actuelle de la philosophie s'explique donc par des causes trop naturelles pour rien prouver contre la métaphysique. Après s'être faite, il y a près d'un demi-siècle, et être restée depuis lors l'instrument volontaire d'un parti, elle est devenue une occupation oiseuse ; elle a fini par n'avoir pour représentants que les esprits impuissants, les seuls qui pensent par ordre et se meuvent par des suggestions étrangères, *nervis alienis mobile lignum*. Mais déjà l'histoire moderne pouvait nous apprendre par d'autres exemples que la métaphysique se compromet, quand elle travaille à des fins qui ne sont pas les siennes, de même que cette histoire réfute ceux qui de nos jours affirment encore qu'après tant de retards la philosophie va cesser d'être une construction individuelle et passagère, s'organiser enfin scientifiquement, et de même aussi qu'elle démontre, contre les savants, qu'en dépit de ses variations la métaphysique est un exercice légitime, une manifestation impérissable de la pensée humaine.

Pour nous défendre de la tristesse que pourraient jeter dans notre âme ces variations et ces éclipses de la philosophie, deux choses subsistent et doivent nous rassurer. La première est le génie, qui peut, il est vrai, se faire longtemps attendre. Les génies de la pensée et de l'art ne se produisent guère que lorsque l'intelligence n'est pas tout entière absorbée par l'ac-

tion. Il faut, pour qu'ils se connaissent et qu'ils créent, ou bien que l'incertitude des situations, violemment bouleversées à chaque instant par le tumulte des événements, n'enchaîne pas les intelligences les plus hautes au soin de leur sécurité, ou bien que la splendeur des événements, l'éclat de la vie active ne séduisent pas tous les esprits au point de les dérober complétement à la méditation. Voilà pourquoi les époques douloureuses, dans lesquelles le despotisme débarrassait les hommes des soucis du présent, les temps où les misères d'une anarchie sans but dégoûtaient de l'action les plus grands et les éloignaient de la vie politique, ont été tant de fois ceux où le génie s'est révélé dans sa puissance ; je parle, bien entendu, du despotisme violent, senti, et non du despotisme consenti, qui tue en endormant et atteint jusqu'aux racines de la pensée. Quand le génie est absent pendant plusieurs générations, l'âme se serre comme en traversant les jachères d'un monde abandonné. Mais, quelque longues qu'aient été jusqu'ici ses absences, il n'a jamais manqué de reparaître. Le nivellement moderne, à force de s'étendre, en a-t-il desséché les germes ? Je ne sais ; mais il est permis encore de croire à la venue d'esprits capables d'un nouvel et puissant effort pour embrasser le monde et l'expliquer par une conception de génie. Tout mort que semble à cette heure le foyer de l'enthousiasme,

ces esprits le rallumeront chez leurs contemporains; rien ne résiste à leur action vivifiante; ils prennent l'homme par toutes les facultés de son être, ils s'imposent à lui surtout par l'admiration. Quoiqu'ils doivent soit au passé, soit à l'action sociale, leur langage est fier comme s'ils ne devaient rien qu'à Dieu; mais ce qu'il peut y avoir d'excessif dans cet orgueil n'est que l'appel sonore, qui tourne sur leurs idées l'attention des contemporains. Leur œuvre périra; mais leur existence seule me rassure, en me révélant dans la nature une vitalité qui ne tarit pas. Quand je sais que demain peut-être une voix, muette encore, va s'élever, qui ralliera les esprits épars et versera en eux l'amour des idées et la conviction, je m'endors tranquille; si je n'entends pas cette voix, d'autres l'entendront, comme d'autres ont eu le privilége d'entendre Platon ou de converser avec Leibnitz.

De même que les sources du génie ne s'épuisent pas, la réalité, mobile et éternel océan, est toujours là, qui sans cesse sollicite l'esprit à méditer l'immense problème. Connue ou inconnue, ombre ou corps, l'esprit sait qu'en elle est une vérité, et tant qu'il lui sera donné de la poursuivre, dût-il n'en trouver que des parcelles, il ne se lassera, il ne se plaindra pas. Pourvu que nous ne fassions pas, comme il est arrivé plus d'une fois en des temps de maladie morale, dépendre

toute notre vie de la possession absolue de la vérité, nous trouverons dans l'étude obstinée de la réalité des satisfactions sans cesse renaissantes et d'une variété infinie. Car la pensée peut l'étudier sous trois aspects, et l'interpréter de trois manières : par la science, par l'art et par la philosophie. La science étudie la réalité sous une face abstraite et restreinte, elle constate les lois qui en régissent les phénomènes ; l'art en reproduit les types sous des formes vivantes ; la première n'apprend rien au delà des résultats qu'elle formule, elle ne dépasse pas ce qui peut se vérifier et se transmettre ; le second va bien plus loin, car à travers le vêtement des choses, il en fait reluire non à l'entendement, mais à l'âme, les raisons les plus profondes, et par là il émeut toutes les fibres du cœur ; on apprend la science, et on jouit de l'art. Puis la philosophie vient de temps en temps proposer hardiment ses explications de l'ensemble : explications passagères sans doute, car, quelque vaste que soit notre horizon, il a toujours pour bornes un cercle de ténèbres, et, si ce cercle paraît aux yeux du métaphysicien créateur la limite des choses, ce n'est pas l'effet d'une présomption puérile, mais d'une illusion naturelle, condition de sa force et de son ascendant. Toutefois, pour être défectueuses et destinées à changer, les conceptions philosophiques n'en sont pas moins l'excitant le plus énergique qui puisse ranimer les intelligences ; elles

sont une des formes de l'idéal, qui ne pourrait être anéantie sans que l'activité humaine fût atteinte d'une mortelle langueur. L'homme ne réagit sur lui-même avec efficacité, comme il ne s'empare vigoureusement de la nature, que s'il se flatte d'en posséder le secret.

Il existe entre le génie et la réalité je ne sais quelle secrète intelligence, quels profonds et indéfinissables rapports. La marque du génie est de ne souffrir entre lui et les choses nul intermédiaire ; il voit directement dans la réalité ; vous sentez que ses pensées germent et grandissent devant elle, non devant des réminiscences d'école, ou devant la pensée d'autrui. La foule regarde la nature, assiste à la vie sans la pénétrer, tout occupée des ombres mobiles qui se jouent à la surface ; de la foule sort une nombreuse espèce d'habiles gens, qui ont bien autre chose à faire qu'à regarder cette insignifiante réalité ; après avoir dévoré une honnête provision de livres, et emmagasiné un certain nombre d'idées, ils se mettent à écrire et ne s'arrêtent plus ; enchaînés par une formule, séduits par un mot, dupes d'un mouvement oratoire, ils vont répétant les choses apprises ; idées et langage, tout est convenu chez eux ; l'élégance et la correction ne peuvent simuler la vie absente, donner à leur voix l'accent qu'elle n'a pas ; et voilà pourquoi l'ennui plane sur leurs livres. Ils ont beau donner à leurs raisons le

tour le plus savant, et les orner des plus riches décorations, jamais la vérité d'une idée, tirée des entrailles de la réalité, ne vous arrache ce cri : « C'est bien cela. » Tant d'habileté ne réussit qu'à faire prendre la parole humaine en horreur. Cette classe écrivassière est au génie qui regarde, comprend, explique la réalité, ce que le singe est à l'homme.

Nulle méthode, nulle éloquence ne peut tenir lieu de cette sagacité, pour laquelle il n'est pas de lieu commun; par elle, mais par elle seule, la plus vieille des vérités sort, brillante de jeunesse et frappante comme une révélation, du plus vulgaire accident de la vie, du fait le plus banal, d'un mot dit au hasard; mais cette sagacité, que *tout* instruit, est le don du génie. La réalité seule renferme la vérité vivante; les livres n'en contiennent que la momie. C'est pour cela, par exemple, que dans Pascal, malade, janséniste, halluciné, intolérant, jetant ses pensées sans lien, sans système, à toute heure, avec force contradictions, niant tout haut la philosophie, il y a plus de philosophie que dans d'illustres philosophes; toutes ses idées jaillissent du plus intime de la vie. Si Descartes est grand, c'est pour avoir voulu se placer en face de la réalité; mais après un premier et profond regard jeté sur les choses, il a laissé des abstractions scolastiques s'introduire entre elles et lui, il a rompu avec la réalité pour s'attacher à des principes uni-

versels qui l'ont d'autant plus égaré qu'il avait plus de vigueur et d'audace. La gloire de Leibnitz, ce n'est pas d'avoir interrogé tous les livres, tandis que Descartes les méprisait tous, de n'avoir rien négligé de la science acquise, d'avoir tout étudié, tout vu, tout compris ; sa gloire est d'avoir vécu si près de la réalité, et d'en avoir entrevu d'une vue si perçante jusqu'aux éléments imperceptibles. Leibnitz a été pénétré du sentiment de la vie, il en a suivi curieusement les mouvements les plus fugitifs ; et nulle part il n'est plus admirable que dans ces courts fragments conçus en présence de la réalité, rédigés à la hâte sous sa dictée, tout pleins de l'émotion que cause une vérité directement aperçue. De là tant d'intérêt et de variété dans les œuvres de Leibnitz ; il vous y raconte la vie au lieu d'y étaler son savoir-faire, il y fait parler toutes choses, les plus petites, les plus vulgaires, au lieu d'y déployer la souplesse de sa dialectique. Le nom de penseur, qui est venu depuis assez peu d'années se placer à côté du nom de philosophe et qui menace de mettre celui-ci hors d'usage, a été fait pour désigner les esprits qui, comme Leibnitz, au lieu de remuer sans fin et sans fruit les idées des livres, s'inspirent directement du monde inépuisable.

Le philosophe se distingue cependant du penseur par un point essentiel ; comme lui, sans doute, il inter-

roge directement la réalité, mais il ne s'arrête pas aux vérités éparses qu'elle lui révèle, il les réduit en système; et c'est par là qu'il leur imprime son sceau, c'est par là aussi qu'il marque son système d'un signe fatal, qui le condamne d'avance à périr. Le philosophe entreprend, avec quelques pans de muraille, de restituer le plan de tout l'édifice; il fait, mais avec bien moins de certitude, ce qu'essaient les Cuvier, quand sur des débris d'animaux, sur de vagues empreintes de végétaux, ensevelies dans des blocs de houille, ils refont une flore ou une faune disparue. L'entreprise du philosophe est audacieuse, elle est pleine de risques, mais elle est nécessaire. Du reste si son œuvre est toujours fragile, en est-il pour cela moins admirable? Phidias est-il moins grand, parce que le temps a anéanti le Jupiter d'Olympie, et parce qu'il a mis en pièces le fronton et les métopes du Parthénon?

On s'expose gravement à encourir l'imputation de scepticisme, en déclarant qu'éclairé par l'histoire moderne et par l'étude des conditions essentielles de la philosophie, on ne croit pas à la possibilité d'une métaphysique définitive ni à l'organisation scientifique de la philosophie. Après tout, admettre cette mutabilité éternelle, n'est-ce pas proclamer l'éternelle incertitude? Certes je ne doute pas que s'il se produisait un système puissant, mille esprits, livrés au doute, n'y

fussent, comme moi, promptement ralliés, ou que du moins ce système ne rallumât en nous la ferveur philosophique, ne fût-ce qu'en nous forçant à le combattre. Mais il n'est pas de système pareil, et, s'il faut l'avouer, nous ne sentons rien en nous de cette illusion féconde, de cette foi en un système, que le génie inspire et propage si vite. Cette foi existe-t-elle quelque part? J'en voudrais d'autres preuves que les livres, où on la professe, disons mieux, où on l'affiche avec tant de faste; je voudrais la voir un peu soulever des montagnes, c'est-à-dire se communiquer à de libres intelligences, imprimer quelque mouvement aux esprits pensants, recruter ses adeptes ailleurs que parmi ceux qui en vivent. Ceux qui se contentent de si peu, voilà les sceptiques qu'il faut accuser de désespérer vraiment de la métaphysique. Cette foi rare fût-elle aussi sincère qu'elle est suspecte, je n'estime pas qu'elle fût un avantage dont on eût le droit de se targuer trop haut; quand on est jeté dans un temps où rien ne peut tenir contre la réflexion, où il ne subsiste que des doctrines usées, incompatibles avec les faits comme avec les besoins actuels de l'intelligence, est-il si beau de rester, en pleine mer, misérablement collé à une pauvre épave, et de paraître aussi confiant que si l'on voguait dans un vaisseau de haut bord? Je croirais le repos, si précieux qu'il soit, acheté trop cher au prix d'une

telle illusion, si voisine du mensonge. La seule conduite virile est de nous avouer le vide qui nous entoure; c'est dépouiller une dernière misère, et la plus triste, que de se guérir de l'infatuation de son temps. Parmi les doctrines qui traînent à cette heure parmi nous leur vieillesse honteuse, quelle est celle qui vaille un regret? Qu'on ne rappelle pas la gloire de leur passé ou l'enthousiasme qu'elles ont allumé à une autre époque, car il n'en est pas une qui, depuis, n'ait attaché son sort à la tyrannie, qui ne se soit souillée de complicité avec l'injustice et la corruption. Osons donc reconnaître que nous habitons des ruines, sans nous laisser imposer par ceux qui nous ouvrent à deux battants l'arche dont ils sont les lévites; osons vivre, puisqu'ainsi le veut la destinée, dans cette solitude intellectuelle, qui est la suprême épreuve de la vie, mais qui est peut-être le salut des caractères.

Au surplus affirmer que la philosophie ne conquiert pas les esprits aux mêmes conditions ni par les mêmes procédés que la science, ce n'est pas nier que son empire ne soit légitime; reconnaître qu'elle le perd quelquefois, sauf à le reconquérir encore, ce n'est pas dire que la philosophie ne soit qu'illusion. Contre l'engourdissement d'une foi puérile, contre la torpeur d'un scepticisme sans espoir, l'esprit a les solides garanties d'une réalité, qui l'aiguillonne sans cesse par son mystère, et

de l'autorité imprescriptible des génies qui osent l'expliquer. Si l'intelligence pouvait se défaire jamais de ce besoin d'explication totale, si l'homme renonçant à scruter l'univers parvenait enfin à regarder la terre des yeux de l'animal, où se lit la morne stupidité d'un songe qui ne finit pas, et à n'y plus voir pour lui qu'une crèche et une litière; si même il pouvait, comme l'y convient tant de gens qui mettent sans le savoir toute la vie intellectuelle en péril, s'arrêter aux explications partielles que les sciences lui donnent, c'en serait fait alors de la philosophie. Si l'humanité appauvrie ne devait plus enfanter que des esprits vulgaires, sans pouvoir produire désormais de ces intelligences élues qui dominent et qui éclairent les siècles, la curiosité toujours inassouvie s'éteindrait à la longue et avec elle toute activité d'esprit; l'idée et le nom de la philosophie s'effaceraient bientôt de l'intelligence; car si la pleine possession de la vérité n'est pas nécessaire à l'homme, au moins faut-il, pour la chercher avec persévérance, qu'il se flatte d'en saisir quelque jour un fragment. Mais cette curiosité, tant de fois trompée, est vivace encore, je le sens; elle appelle, elle encourage les prochaines audaces du génie; la terre a encore des génies à donner, sans quoi l'hiver éternel serait déjà venu pour elle, et la mort aurait déjà commencé sur le globe que nous habitons à prendre le pas sur la

vie. Je puis donc, quand tous les dogmes de mon symbole ont été ébranlés, renversés, énoncer encore, pour dernier article, celui-ci : Je crois à la philosophie.

Peut-être même est-il permis de présager dès à présent, d'après le cours régulier de la philosophie moderne, ce que sera, quant à la forme, la prochaine philosophie. Elle sera une exposition systématique des lois de la pensée humaine, cherchées dans les œuvres immenses et merveilleuses, langues, religions, arts, systèmes, civilisations, sciences, dont cette pensée agissante a inondé les siècles. On étudiera la raison humaine, telle qu'elle se déploie, sous mille influences diverses, dans les masses et dans les grands individus qui les conduisent, à travers l'espace et le temps. Toutes les sciences, depuis la philologie jusqu'à la chimie, travaillent aujourd'hui pour cette doctrine future ; elles tirent de la mine, elles dégrossissent, elles ordonnent les matériaux que l'intelligence du philosophe se sera nécessairement appropriés, avant de songer à en faire sortir l'univers. On ne s'ingéniera plus à tirer d'une raison abstraite les lois de la raison vivante ; on ne se fatiguera plus à engendrer des profondeurs obscures de l'entendement pur les forces qui remplissent toute l'histoire. Ce fut, j'en conviens, le dessein avoué de Descartes de se confiner en lui-même, de bannir de sa raison tout ce qui y était entré par étude ou par sur-

prise, et d'élever dans le sein de cette raison, avec les seuls matériaux qu'elle lui offrirait, tout le système des choses. Si Descartes avait aussi parfaitement réussi qu'il l'espérait, à vider son esprit de toute pensée traditionnelle, de toute idée acquise, il n'eût trouvé en lui qu'une puissance affamée de réalité, et tourmentée par l'excès d'une force inutile. Forger un système du monde sans s'appuyer sur l'observation du monde réel, chercher les principes et les lois de la pensée ailleurs que dans les créations permanentes ou successives de la raison en acte, sont deux tentatives également extravagantes. Heureusement ces grands esprits essaient vainement de fermer tout accès en eux aux inspirations de l'histoire, aux confidences de la réalité; ils jettent toujours sur ces choses un regard de côté, et de ce seul regard ils y découvrent tout ce que leur doctrine contient de vérité.

Les systèmes, on le sait trop, ne séduisent pas moins par leurs erreurs que par les vérités qu'ils apportent; les tourbillons avaient encore des partisans, quand toutes les autres parties de la doctrine de Descartes tombaient déjà en ruines. Les erreurs répondent souvent à des dispositions d'esprit très-générales et très-profondes, qui leur assurent une adhésion immédiate. Que dis-je? l'esprit public a ses préférences exclusives, qui le portent à étudier tel ordre de faits, tandis qu'il méconnaît ou néglige tous les autres; ces préfé-

rences se communiquent au philosophe, qui élève un système plein de hardiesse, mais dont la base étroite, peu solide, s'effondrera demain. S'il eût tenu quelque compte de la tradition, Descartes eût construit une doctrine moins symétrique, mais qui eût eu peut-être une durée plus longue. Au dix-huitième siècle, siècle de sévérité excessive pour le passé, Rousseau ne se contente pas, comme Voltaire, de voir dans l'histoire les sanglantes annales de la tyrannie et du fanatisme; il regarde l'institution sociale comme une déchéance, il date la première aberration de la raison humaine de sa première œuvre; dès lors, les faits sociaux ne signifient rien, et il ne les subit qu'en protestant. Voilà pourquoi Rousseau, avec son beau génie, est un des plus féconds inventeurs de contre-vérités qu'il y ait jamais eu.

Tant que l'homme, faute d'avoir eu conscience de l'unité de l'espèce et des destinées de l'espèce, faute de s'intéresser à son passé et par conséquent de le connaître, n'a pas recueilli avec un respect pieux, interrogé attentivement les œuvres de la raison vivante, il a été ballotté entre deux doctrines opposées, ennemies, qui sont toujours en présence, et dont la lutte ne finira pas. Il a fallu qu'il cherchât, par une bizarre erreur, les lois des choses dans la raison individuelle et abstraite, ou bien que, parmi tous les faits historiques, dénués de valeur et qui n'enseignent rien, il reconnût

un fait privilégié, un événement spécial, unique, non pas humain, mais divin, dans lequel se trouvât la vérité, mais mesurée à l'homme selon la capacité de son intelligence. Ces deux doctrines, semblables par l'oubli ou le dédain de la raison humaine telle qu'elle agit dans l'histoire, différentes par le principe où elles placent la source de toute vérité, se combattent l'une l'autre sans pouvoir se vaincre. Le rationalisme reproche à la révélation de vouloir fixer l'homme à une ancre immobile, et de ne savoir le sauver du naufrage qu'en l'empêchant de naviguer, et l'écrase fièrement du perpétuel démenti que jettent à cette doctrine d'immutabilité les révolutions du monde. La révélation reproche au rationalisme de vouloir découvrir dans une faculté vide les principes des choses, et de recommencer toujours sur nouveaux frais sa création *ex nihilo ;* elle lui soutient que tous ses dogmes sont, quoi qu'il fasse pour se le dissimuler, abstraits des dogmes religieux, et que le glorieux résultat de son travail est de dépouiller ceux-ci de leur réalité, qui fait seule leur puissance. En effet le rationalisme ne vit que d'emprunts, de larcins souvent ; et c'est pitié de l'entendre se proclamer affranchi, répéter sans cesse d'un ton si hautain le « moi seul » de Médée, quand on le voit si risiblement enchevêtré dans le réseau des traditions religieuses et dans les piéges de sens commun.

Oui, la raison humaine est créatrice; mais ce n'est pas la raison abstraite et réfléchie du philosophe. C'est celle qui, toujours unie à la nature, n'a cessé sous toutes les zones, dans les vallées luxuriantes du tropique et sur la terre la plus ingrate, de répandre avec prodigalité ses richesses inépuisables; c'est celle qui a inspiré les livres sacrés, après avoir elle-même produit ses idiomes, celle qui a dicté aux législateurs les constitutions, sculpté les idoles du Mexicain et les nobles formes des dieux de la Grèce, engendré les philosophies antiques et les sciences modernes. Ces œuvres, longtemps éparses, résultats du travail collectif ou du génie, éblouissent, accablent aujourd'hui la pensée. Ces débris énormes, qui indiquent les lieux où la raison a campé dans ses migrations perpétuelles et qui forment en ce moment un entassement où ne circule pas encore la lumière, quel génie faudra-t-il pour les embrasser et pour en donner l'explication? Je n'en doute pas pourtant; un homme sortira quelque jour de notre confuse caravane, et osera définir la courbe que l'humanité parcourt dans le champ infini de la pensée.

A l'âge où nous sommes arrivés, l'intelligence de l'homme s'est dilatée, et peut s'ouvrir avec sympathie à tous les systèmes et à toutes les religions du passé. L'homme peut sentir vibrer encore aujourd'hui dans son cœur les fibres, qui ont enfanté, dans une période

lointaine, les religions de la nature ; dans les racines, qui ont porté les religions politiques ou mystiques, coule encore une séve abondante, bien que les jets qu'elles donnent ne se revêtent plus des mêmes frondaisons. A vous observer de près, vous retrouveriez en vous par moments un concitoyen de Périclès ou de Scipion ; si des égarements vous étonnent chez les Juifs, chez les Grecs, chez les Romains, n'ayez garde d'y insulter : les passions qui en ont été la cause pourraient se trouver encore en vous, et peut-être éclatent-elles chaque jour sous une forme qui vous empêche de les reconnaître. Si cette antiquité a des grandeurs qui nous émeuvent, si elle nous force à nous incliner devant la divine splendeur de ses arts, devant la majesté de ses héros, et à saluer en eux ce que la terre a vu de plus sublimement humain, pourquoi ne pas reconnaître, étudier aussi dans les ignorances et les écarts de ces peuples l'immuable humanité ? Il n'y a pas grande humilité à m'avouer qu'en un autre temps j'aurais sacrifié pieusement à Jupiter, que j'aurais eu des esclaves si je ne l'avais été moi-même, qu'à Rome j'aurais été plein de l'orgueil patricien ou de l'envie plébéienne, aristocrate ou démagogue à Athènes, disciple de Zénon et peut-être d'Aristippe au temps de Cicéron et de César, incrédule et homme de parti comme eux. Cet aveu justifie pour moi l'humanité de son passé.

On ne confondra pas sans doute cette sympathique intelligence des doctrines et des institutions qui ont vécu avec une molle indifférence au bien et au mal. Comprendre les fatalités qui produisent telle institution, ce n'est pas absoudre les défaillances publiques ou les crimes des individus ; ce n'est pas sanctifier toute victoire; trouver aux croyances les raisons qui en expliquent dans le passé l'origine et la durée, n'est-ce pas au contraire les repousser pour le temps actuel, et opposer à qui voudrait nous ramener la plus péremptoire des réponses? Je sais toutes les raisons qui rendent insoutenable aujourd'hui le système de Lucrèce ; et c'est précisément parce que de telles raisons n'existaient pas au temps de Lucrèce et qu'au contraire des causes nombreuses préparaient, fomentaient à Rome l'épicuréisme, que, sans parler du génie du poëte, celui du philosophe qui a développé ce système me paraît admirable et beau. Aujourd'hui, comme dans tous les temps, des doctrines autrefois puissantes, des idées religieuses, philosophiques, sociales, qui ont eu leurs périodes de grandeur, prétendent, au nom de leur passé, continuer à vivre, et regagner le terrain qu'elles ont perdu ; voulons-nous que par respect pour leur histoire on leur livre le monde ? Qu'il soit donc permis au métaphysicien d'accueillir toutes les doctrines avec bienveillance, et de chercher, sans s'entendre prêter une pensée

rétrograde ou taxer d'indifférence, jusque dans les doctrines les plus éloignées de l'esprit moderne non l'humiliation, mais les lois de la raison humaine.

Du reste nous maintenons fermement que les philosophes sont, comme tous les autres hommes, responsables de leurs desseins et de leurs procédés. Les doctrines relèvent de toute intelligence libre, éclairée, capable de les discuter ; les procédés ont pour juge irrécusable toute conscience droite. C'est pourquoi, lorsque la réflexion spéculative a été asservie à des maximes d'Etat, lorsque les doctrines ont été appréciées sur leur utilité politique au lieu de l'être sur leur valeur rationnelle, les philosophes qui ont été les auteurs de cette manœuvre, ont usé d'un procédé où nous sommes fondés à signaler une trahison de la philosophie.

L'histoire de la philosophie moderne n'a guère servi jusqu'à cette heure qu'à déprécier et à réhabiliter, dans des vues personnelles et politiques, telle ou telle doctrine. On s'est appliqué ici à relever le cartésianisme, sous le nom de spiritualisme, ailleurs à combattre Condillac ; les fluctuations journalières de la pensée, j'ai presque dit de la politique contemporaine se trouvent exprimées dans ces histoires. Comprendre les doctrines en elles-mêmes, les replacer dans le temps où elles se sont produites, chercher uniquement les contradictions qu'elles renferment ou celles qu'el-

les présentent avec l'esprit de leur époque, est une œuvre rarement essayée. M. Ritter est le seul peut-être qui ait tenté ces expositions désintéressées. On sera surpris de voir si rarement une doctrine propre percer dans ses appréciations; il a su prendre parti pourtant dans les questions philosophiques, comme le prouve la publication récente d'un très-estimable ouvrage sur la métaphysique. Mais il n'a pas cru qu'il fallût avoir et évoquer à tous coups un critérium universel; l'histoire ne lui a pas semblé devoir être absolument l'immolation de tous les systèmes à la gloire de son propre système.

En France on n'a pas cherché dans l'histoire la vérité historique, mais la vérité métaphysique. Les historiens se sont toujours déclarés cartésiens, leibnitziens, sensualistes, ou tout cela à la fois. L'histoire est ainsi devenue une cause de déconsidération et de stérilité pour la philosophie.

L'histoire est l'institutrice de la pensée, comme elle est celle de la politique. S'il est insensé de l'étudier en vue d'implanter dans un pays des institutions exotiques ou de restaurer dans un siècle ce qui a fleuri dans un autre, il n'est pas moins absurde de vouloir reprendre en sous-œuvre un système abandonné, que repoussent les exigences de la science et de l'esprit moderne, ou même en conserver un fragment, comme si le plus beau fragment pouvait, après avoir été dé-

taché de son tout, entrer dans un autre plan et devenir partie intégrante d'un nouvel ensemble. Ce que le politique apprend de l'histoire consciencieusement étudiée, c'est à percer les obscurités du présent, à reconnaître les forces immuables avec lesquelles il lui faut compter et accomplir ses desseins, à distinguer de ce fond permanent les circonstances locales, passagères qui le modifient ; c'est à comprendre les fatalités extérieures, auxquelles il doit lâcher la main avec douleur, s'il veut n'être pas emporté à jamais par elles loin de son but, brisé violemment, perdu sans ressource par l'adoration inflexible de sa propre pensée. De même dans l'histoire des systèmes, et surtout des systèmes modernes, l'esprit reconnaît les vertus impérissables de l'intelligence ; il s'accoutume à croire à la permanence de ses énergies les plus hautes, même quand elles sont assoupies, et à attendre patiemment leurs éblouissants réveils ; il s'y convainc que ce qu'elles ont fait une fois, elles ne peuvent plus le refaire, que ce qui les a satisfaites un jour ne les satisfera plus, et que trouvant sans cesse de nouveaux matériaux, des peuples animés de nouveaux sentiments et remplis d'une nouvelle attente, ces énergies ne peuvent rien renouveler : il faut qu'elles créent. Cette nécessité est la grandeur de la philosophie, et celle-ci n'a pas d'autre raison d'exister.

10 mai 1861.

CHALLEMEL-LACOUR.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MODERNE

LIVRE PREMIER

CHAPITRE PREMIER

RENÉ DESCARTES.

Sa vie et son caractère. — Ce que sa réforme contient d'emprunté, et ce qu'elle signifie. — Forme des écrits de Descartes. — Méthode mathématique. — Son attitude vis-à-vis de l'Église. — Limitation de nos connaissances. — Tout dépend de Dieu. — La véracité divine est la garantie de toutes nos croyances. — Dieu aurait pu faire que le contradictoire fût vrai. — Division de la science naturelle ou philosophie. — Rapport de ses travaux aux diverses parties de la science. — Il n'y a que la médecine qui puisse nous rendre plus sages. — Le doute, à l'égard de l'expérience en particulier, est le point de départ. — Je pense, donc je suis. — Ce qu'il y a d'indécis dans ce principe. — Il ne fait connaître que l'existence réelle. — L'existence de l'esprit est plus certaine que celle du corps. — La pensée prise pour la conscience, ou l'ensemble des phénomènes internes. — Déduction de la substance pensante. — Le caractère de la vérité consiste dans la clarté et la distinction des idées. — Idées innées. — Intuition des vérités simples. — Intuition de la pensée, de l'entendement. — Incertitudes sur les idées simples. — Polémique du rationalisme de Descartes contre le sensualisme. — L'entendement connaît l'universel. — Les illusions des sens corrigées par l'entendement. — Le corps et l'esprit ne peuvent être connus par les sens. — Il faut appliquer les mathématiques à l'étude de la nature. — Expérience supérieure du moi. — La substance spirituelle, son attribut et ses accidents. — La pensée est l'attribut de l'esprit. — Valeur supérieure de l'esprit, son indivisibilité. — Preuves de l'existence de Dieu. Comment l'idée de Dieu est en nous. — L'infini et l'indéfini. — Théorie de la création. — La conservation est une création continue. — Dieu seul, à proprement parler, est une substance. — Infinité de la création. — La limitation est essentielle aux créatures. — Immutabilité des lois de la nature. La quantité de mouvement dans l'univers rest toujours la même. — Dieu est un pur esprit. — Véracité de Dieu,

garantie de toute vérité; explication de l'erreur. — Réalité du monde extérieur. L'étendue en tant qu'attribut du corps. — Le corps et l'esprit, substances séparées l'une de l'autre. — Union substantielle du corps et de l'esprit. — Représentation matérielle du spirituel. — Le siége de l'âme est dans la glande pinéale. — Indépendance de la pensée pure et de la volonté à l'égard du corporel. — Principes de physique. La matière n'a pour propriétés que la figure, la divisibilité et le mouvement. — Point de différences spécifiques dans la matière; explication mécanique des phénomènes naturels. — Contre les atomes et le vide. — Théorie des tourbillons. — Les animaux sont de pures machines. — Les représentations et les désirs sont produits en nous mécaniquement. — Liberté de la volonté. — Morale. — Discipline des passions. — Revue.

De tous les philosophes du XVII[e] siècle, il n'en est aucun dont la doctrine ait excité une attention aussi générale, et qui ait laissé une école aussi considérable que René Descartes (1).

Il était né en 1596, à La Haye près de Tours. Son père, conseiller au parlement, possédait une assez grande fortune, et était allié aux familles les plus notables de la province. Dès l'âge de neuf ans, Descartes fut mis au collége des jésuites de la Flèche; ce collége avait été fondé par Henri IV, et jouissait à peu près de tous les priviléges d'une université. Pendant huit ans, Descartes y étudia le cercle entier des sciences que les jésuites enseignaient d'ordinaire. Néanmoins, lorsqu'il en vint à peser les résultats, il les trouva fort minces; mais il n'en imputa nullement la faute à ses maîtres, et il reconnaît encore le mérite de leur méthode dans sa vieillesse. Déjà s'étaient élevés en lui des doutes sur la certitude de nos sciences. Il ne tenait pour certaines

(1) Je me sers de l'édition de ses œuvres publiée à Amsterdam, 1692. Gr. vol. in-4°. Elle donne tous ses ouvrages en latin, tandis que l'édition de V. Cousin (Paris, 1824, 11 vol. in-8°) les donne tous en français. Sur sa vie, voyez : *La vie de M. Descartes*. Paris, 1691, 2 vol. in-4°.

que les mathématiques, et encore, lorsqu'il eut appris l'application de cette science à la physique, ne lui parut-elle plus à son tour qu'une recherche oiseuse. Il se résolut à renoncer complétement aux sciences. Son père prit le parti, très-conforme aux inclinations du jeune homme, de l'envoyer à Paris pour y apprendre le monde; il nourrit en effet pendant longtemps la pensée que les croyances, qui président à la vie pratique, ont plus de certitude et renferment une sagesse plus féconde que les théories flottantes des savants. Il se livra quelque temps aux plaisirs de Paris; mais bientôt son goût pour les sciences se réveilla, le détermina à rompre avec ceux qu'il avait fréquentés jusqu'alors, et à se consacrer dans la retraite aux recherches mathématiques. Au bout de deux ans, ses amis le découvrirent dans la solitude qu'il s'était faite, et le ramenèrent à leurs distractions. Peu après, il se décida à apprendre le métier des armes sous le prince Maurice d'Orange. Il s'occupa encore en Hollande de travaux mathématiques. Pour mieux étudier le monde et pour essayer de la guerre, chose dont la trêve conclue en Hollande lui ôtait l'occasion, il partit pour l'Allemagne et entra comme volontaire en 1619 dans les troupes bavaroises. C'est alors, dans les loisirs et la solitude d'un quartier d'hiver, qu'il se forma enfin un plan définitif de vie scientifique (1).

Ayant trouvé que les croyances qui régissent la vie pratique sont aussi incertaines que les doctrines des

(1) *De Methodo*, 1, 2.

savants, il remarqua que les ouvrages faits par plusieurs personnes offrent moins d'harmonie, une exécution moins ferme que des ouvrages qui n'auraient qu'un seul auteur. Cette remarque fut pour lui décisive, car sa science devait avoir cette harmonie et cette sûreté d'exécution. En conséquence, il voulut renoncer à tous les préjugés qui avaient jusqu'alors constitué sa pensée, et bâtir à nouveau sur des fondements sûrs et exempts de doute. Il se prescrivit alors des règles simples, d'abord pour ses recherches, puis pour sa conduite. Quant à ses recherches, il adopte pour règle l'attention la plus sévère à s'attacher aux principes les plus simples, à en tirer les conséquences les plus rigoureuses; il aime mieux ne rien savoir que de s'abandonner à une opinion quelconque. Ses règles de conduite sont toutes différentes. Il s'impose de suivre l'usage commun, les mœurs établies, les lois de sa patrie, d'éviter de choquer la coutume, de ne sortir en rien de la mesure, de tenir en bride ses passions, de poursuivre avec constance ses desseins une fois arrêtés (1). On croit entendre le sceptique Charron; il nous est représenté d'autant plus fidèlement que les prescriptions de la religion traditionnelle occupent un rang plus élevé parmi les lois et les coutumes établies. Pendant toute sa vie, Descartes professa ces principes, il suivit consciencieusement les pratiques de son Eglise; il tint aussi la théologie en grande estime, quoiqu'il ne voulût pas se livrer à cette étude; elle requérait

(1) Ib. 3.

une grâce particulière, tandis qu'il voulait dans les sciences suivre exclusivement la lumière naturelle. De même que les principes de Montaigne et de Charron, ses règles tracent entre les deux domaines une ligne de démarcation profonde. Dans la théorie il veut le doute le plus radical, dans la pratique il suit les préjugés de l'opinion commune. Du principe très-juste que dans la pratique nous ne pouvons tout examiner à fond sans laisser échapper l'occasion d'agir (1), il tire la conséquence fausse que tout, jusqu'aux principes généraux de la vie pratique, devrait être laissé à l'opinion. Dans la science il veut, suivant la lumière naturelle, ne se rendre qu'aux raisons les plus inébranlables, dans la religion et les mœurs suivre l'opinion traditionnelle. Il y a deux hommes en lui.

Quelque simples que fussent les règles qu'il s'était tracées, le jeune chercheur sentit une sorte d'enthousiasme en songeant aux résultats qu'elles semblaient lui promettre ; une chose vint ajouter encore à cet enthousiasme, savoir la découverte de son fameux principe « Je pense, donc je suis, » qui suivit de près l'établissement de ces mêmes règles. Des rêves le confirmèrent dans ses principes, il supplia Dieu de le soutenir dans son dessein, et il fit le vœu d'aller à Lorette en pèlerinage. Cependant, pour s'affranchir de tous les préjugés, il croyait avoir besoin d'un long exercice. Il fut encore témoin de quelques entreprises de la guerre de Trente ans, puis il revint par

(1) *De prima phil.* vi, p. 46; *Princ. phil.* i, 3.

de longs détours dans sa patrie. Sa famille songea vers ce temps à lui procurer un emploi, à le marier; mais il se prêta mollement à ces projets. Après avoir fait encore un voyage en Italie, il s'arrêta enfin à la résolution de consacrer sa vie aux sciences. A Paris où il vivait retiré, il était, à son désespoir, troublé fréquemment par les importunités de ses amis. Ayant dit un jour dans une réunion savante qu'il possédait une méthode qui devait élever la philosophie à la certitude des mathématiques, le célèbre cardinal Bérulle lui fit une obligation de conscience de faire part de cette méthode et de ses résultats au monde savant. Pour remplir cette obligation, il se retira en Hollande.

Il n'avait jusqu'alors fait part de ses connaissances que dans de rares occasions; des solutions de problèmes de mathématiques, des dissertations communiquées à ses amis, avaient excité une grande attente. On l'appelait souvent par plaisanterie le grand prometteur (1). Il espérait pouvoir maintenant satisfaire à ses promesses. En Hollande il vécut presque toujours dans la retraite, et souvent tellement caché que très-peu d'amis étaient informés de sa demeure; il en changeait fréquemment pour n'être pas pourchassé et troublé par des visiteurs indiscrets. A l'exception de quelques voyages, il ne se départit jamais de ces précautions jusqu'à la fin de la vie. C'était principalement par correspondance qu'il entretenait ses relations avec les savants, et en particulier avec le Père Mer-

(1) Dans la lettre à Dinet, à la suite des Médit. p. 150.

senne, intermédiaire très-empressé dans les choses de science. Il lisait peu, et beaucoup moins pour connaître ce que les autres avaient pensé, que pour puiser un aliment à ses propres réflexions, toujours fidèle à son projet de construire la science pour lui-même. Il faisait aussi des observations, des expériences, mais sur une petite échelle; ses occupations principales étaient la mécanique, la dioptrique, la météorologie, l'anatomie des bêtes, les mathématiques et leur application à la physique. Son objet capital était toujours de suivre ses propres réflexions. On ne peut pas dire qu'il y mît une grande assiduité dans le sens ordinaire du mot. Il avait en effet l'habitude de rester au lit presque toute la matinée, tout éveillé, et d'y méditer en notant ses pensées de temps à autre. Il conseillait de ne pas consacrer beaucoup de temps à la métaphysique, parce qu'elle force l'esprit à une tension trop violente; il fallait une fois dans la vie approfondir et arrêter ses principes, se les fixer dans la mémoire, et ensuite s'occuper des objets qui occupent la réflexion en parlant à l'imagination et aux sens (1). Il entendait par là les recherches de mathématiques et de physique; mais il avouait encore ne pas pouvoir s'y livrer long-

(1) Epist. I, 30, p. 64. Quemadmodum credo perquam necessarium esse, ut quilibet semel in vita probe conceperit metaphysicæ principia, — ita etiam credo noxium admodum fore intellectum ad eorum meditationem sæpius adjicere, quia imaginationis et sensuum functionibus æque bene vacare non posset, sed satius esse, ut quispiam sat habeat memoria et fide tenere conclusiones, quas ex illis semel deduxerit et reliquas deinde horas studio destinatas impendat cogitationibus iis, in quibus intellectus cum imaginatione et sensibus agit.

temps (1). Il était extrêmement attentif à ménager ses forces. Il se livrait volontiers à ses impressions, et ne dédaignait pas non plus les passions; pourvu qu'elles soient tenues dans les bornes de la modération, elles contribuent, selon lui, beaucoup au bonheur, et même sur elles repose tout le plaisir de la vie (2). Il vivait ainsi, sagement partagé entre des occupations diverses, travaillant à débrouiller ses pensées, mais soigneux aussi d'épargner ses forces, sa santé, sa vie, et de ne pas mettre en péril son repos intérieur. Il était résolu à conserver le renom qu'il s'était acquis dans les sciences; il n'était pas insensible aux attraits d'une réputation savante; il voulait aussi que ses recherches fussent utiles aux autres; mais il était homme à se laisser parfois aller à la pensée de vivre pour lui seul, et d'abandonner le monde, qui ne paraissait pas l'estimer assez haut, à ses destinées, sans rien publier de ses découvertes.

Dans les travaux qu'il acheva en Hollande, il était préoccupé surtout de la métaphysiqne. Mais son plan s'élargit, et il se proposa de donner un tableau de tout le système du monde. Son ouvrage sur le monde partait de l'hypothèse d'un chaos primitif d'où tout est sorti; la théorie du mouvement terrestre en formait une partie. Il était terminé, lorsque Descartes reçut la nouvelle de la rétractation à laquelle Galilée venait d'être forcé pour avoir proposé cette théorie. Il supprima sur-le-champ son ouvrage; il n'en a été conservé

(1) Ib. p. 62, sq.
(2) Ib. I, 34, p. 70; III, 114, p. 420.

qu'un court fragment publié après sa mort. Le premier écrit qu'il publia, 1637, fut son traité *de la Méthode*, auquel étaient jointes des applications de son procédé à la dioptrique, à la météorologie et à la géométrie. Il publia ensuite en 1641 son principal écrit philosophique, les *Méditations sur la philosophie première*, accompagnées des objections faites par d'autres philosophes et des réponses de l'auteur. Ces deux ouvrages lui firent de nombreux partisans et ne lui suscitèrent pas moins d'adversaires. Il avait en mathématiques des rivaux dignes de lui dans Fermat et Roberval. En philosophie, Gassendi seul paraissait son égal, bien que les objections faites par Hobbes et par le janséniste Antoine Arnauld eussent mérité dans le fait une plus grande considération. Descartes aurait pu dédaigner les objections que lui fit le jésuite Bourdin, et les persécutions que le théologien protestant Voët, d'Utrecht, dirigea contre Régis, cartésien très-équivoque, en accusant d'athéisme la philosophie cartésienne, n'auraient pas dû égarer Descartes dans les écrits vides et prolixes et dans les procès, qui sont les incidents ordinaires de ces querelles de savants. La mauvaise humeur qu'il ressentait à cause de l'accueil fait à ses travaux, était en réalité peu justifiée. Ses écrits avaient attiré sur lui l'attention universelle, que n'avait fait qu'accroître encore la publication de ses *Principes de philosophie*. Sa réputation croissante avait des résultats qui devaient lui être agréables : on s'efforçait de le regagner à la France, la faveur de Mazarin lui avait procuré une pension, et on songeait à lui donner des distinctions

plus honorables encore, qu'ajournèrent seulement les troubles de la Fronde. Sa philosophie ne pouvait pas prétendre à être tenue, comme il s'en flattait, pour inébranlable; mais elle eut tout le succès qu'il était permis d'attendre. Ses admirateurs s'empressaient à traduire ses écrits; ils étaient examinés et presque toujours reçus avec faveur par les savants; le grand monde s'y intéressait, la princesse palatine Elisabeth le reconnaissait pour son maître; la reine Christine de Suède l'appelait près d'elle pour être initiée à ses doctrines. Jamais, peut-être, entreprise scientifique ne fut favorisée par les circonstances comme le fut la sienne.

Il venait de livrer à l'impression son écrit sur *les Passions de l'âme*, lorsque, cédant aux invitations pressantes de la reine de Suède, il se rendit à Stockholm, où la mort l'attendait au bout de peu de mois. Accueilli par la reine de la façon la plus gracieuse, exempté de tout service importun, il fut toutefois assez homme de cour pour changer complétement de manière de vivre, et alla jusqu'à s'essayer, pour amuser sa protectrice, à faire des vers et une comédie en français (1). Un jour il dut se rendre à une heure inaccoutumée chez la reine pour discuter avec elle le plan d'une académie des sciences; il prit dans cette visite le germe de la maladie qui l'emporta le 1er février 1650.

Cette esquisse de sa vie nous fait voir en lui un homme qui attache une très-grande importance à ne pas choquer la coutume dans les choses du monde et de la re-

(1) Cela est d'autant plus surprenant qu'il faisait moins de cas de la poésie. Epist. I, 27, p. 55.

ligion, ainsi qu'aux formes et aux relations extérieures. Nous avons déjà signalé sa parenté à cet égard avec Montaigne et Charron. Mais il lui manque ce sentiment profond qui devine et respecte jusque dans la coutume la nature universelle, et qui espère assurer, au milieu de l'ordre général, à la nature individuelle un mouvement libre et aisé. L'époque inclinait dès lors à un règne plus raide de la coutume, et Descartes n'a rien ici qui le distingue de ses contemporains. Nous remarquons en lui pourtant une répugnance à se plier aux chaînes sociales; il fait ce qu'il faut, mais il cherche la solitude afin de vivre pour lui-même; cela témoigne qu'un feu caché brûle au fond de son âme. Une plus haute ambition le domine, c'est celle de briller comme fondateur d'un nouveau système scientifique, et de remplir de sa renommée le monde savant. Nous sommes fondés à croire qu'il n'aurait pas poursuivi ce but, qu'il ne l'eût pas préféré à d'autres plans d'ambition, s'il n'eût pas eu la science à cœur. Il est incontestable qu'il ne dut les importantes découvertes qu'il a faites qu'à son zèle ardent pour la connaissance de la vérité. Il ne put chercher que dans cette connaissance l'accomplissement de sa destinée.

Il avait frayé de nouvelles voies; il pouvait attendre de son procédé de grands résultats. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner qu'il fît une estime exagérée de sa méthode, comme il la nommait, qu'il lui attribuât une valeur universelle, quoiqu'elle ne fût, en ce qu'elle a de nouveau, appropriée qu'à sa manière particulière

de penser. Une chose peut paraître étrange, c'est qu'il pût s'imaginer suivre une voie sûre dans des choses mêmes où il se livrait uniquement aux hypothèses les plus hasardées, où il lui arrivait même de changer d'opinion, comme on le vit à l'égard de ses théories sur l'origine du système du monde. Mais nous pouvons distinguer dans ses convictions deux éléments : l'un qui tenait à sa manière générale de penser le guidait sûrement, l'autre l'induisait à des conséquences aventureuses; il était rare qu'il réussît à les tenir séparés, tant ils s'étaient étroitement fondus en lui (1); les convictions fondées sur l'un l'entraînaient à son insu vers l'autre. Parmi les reproches qu'a encourus sa vie scientifique, le plus grave, celui qui a le plus d'apparence, est d'avoir fait son profit des découvertes des autres, et, ce qui est pis, de les avoir données pour siennes. Ce reproche pèse sur lui d'autant plus lourdement, que, selon la mode de son temps, il défendait d'un œil plus jaloux le privilége de l'invention comme appartenant à ses travaux. Nous ne pouvons l'absoudre d'avoir maintes fois traité les idées de ses devanciers comme sa propriété; cela lui est arrivé même dans ses recherches philosophiques. Quand on lui témoignait là-dessus un étonnement très-fondé, il répliquait d'ordinaire qu'il était flatté de se voir soutenu par l'autorité des penseurs qui l'avaient précédé; il n'était pas surpris que d'autres eussent conçu les mêmes pensées que lui; il n'avait jamais cherché à se faire hon-

(1) *Princ. ph.* IV, 203, sqq.

neur de la nouveauté de ses théories, il les tenait pour les plus vieilles du monde parce qu'elles étaient les plus vraies, et si simples qu'il eût été étonné si nul avant lui ne les avait aperçues (1). Il semble même incliner à admettre qu'il ne s'est servi d'aucun principe, que n'eussent déjà connu Aristote et tous les philosophes, ses devanciers (2). De tels aveux n'en sont pas moins surprenants de la part d'un homme qui voulait tout reconstruire de fond en comble. Ils ne s'accordent pas parfaitement avec d'autres propositions, où il prétend à l'invention de nouveaux principes et de nouvelles méthodes. Mais nous pouvons faire valoir en sa faveur la manière dont il avait coutume d'utiliser les écrits des autres, plutôt pour y retrouver ses propres pensées ou l'occasion d'idées nouvelles, que pour suivre les idées d'autrui. Il pouvait ainsi lui arriver de s'exagérer l'importance de ses découvertes, et de ne pas reconnaître à ses devanciers le mérite auquel les services rendus par eux à l'avancement des sciences leur donnaient droit de prétendre.

Nous pouvons voir aussi quelle idée générale il se faisait de la réforme philosophique qu'il se proposait d'effectuer. La plupart de ses pensées n'étaient pas si nouvelles que ses partisans le croyaient d'ordinaire; elles n'étaient pas même inconnues à son temps. Son principe : Je pense, donc je suis, la preuve ontologique

(1) *De prima phil.* resp. IV, p. 120; obj. et resp. VII, p. 86. Neque ullam unquam ex novitate mearum opinionum laudem quæsivi; nam contra ipsas omnium antiquissimas puto, quia verissimas. Epist. ps. I, 115, p. 369; ps. II, 118, p. 404.

(2) Epist. ps. III, 14, p. 60; 17, p. 62.

de l'existence de Dieu, ont été retrouvés après lui dans saint Augustin et dans saint Anselme (1). Il n'est pas invraisemblable que ces théories et les nombreuses distinctions scolastiques dont il se servait, lui vinssent de ses études philosophiques à la Flèche ou de souvenirs d'une autre origine. Les écrits de Campanella, dont il faisait d'ailleurs peu de cas, ne lui étaient pas étrangers non plus; et il put y puiser son principe (2). Mais on conçoit très-bien que ces idées mêmes, telles que les lui offrait la tradition établie, ne le satisfissent point; il fallait qu'il les découvrît à nouveau par ses propres réflexions, et qu'un nouvel enchaînement lui en fît apercevoir la certitude et la fécondité. Il existe pourtant une différence entre ce qui était découverte pour lui-même et découverte pour la science en général. En rejetant toutes les opinions antérieures, il visait à se procurer à lui-même la certitude; partant d'un principe inébranlable, il voulait en déduire ses pensées dans l'ordre le plus rigoureux; il sacrifiait à la sûreté de la méthode la fécondité du sol, d'où toutes nos connaissances reçoivent leur nourriture. Le point de vue général de la science d'une époque n'offre pas, il est vrai, dans l'ensemble des idées qu'elle admet, la même certitude que le système d'un philosophe; mais, en dépit de sa confusion, cette science n'en a pas moins toujours été le terrain sur lequel se sont élevés tous les systèmes philosophiques, tandis que chaque système spécial n'a pu jamais

(1) Cf. Baillet, t. II, p. 535, sq.
(2) Epist. ps. II, 87 in.; 92, p. 295.

exprimer qu'une fraction restreinte de la culture générale de l'époque où il s'est produit. Par son doute universel Descartes pouvait écarter au préalable une partie des idées que son esprit, en se développant, avait reçues de la tradition ; à mesure que la construction de son système avançait, les idées écartées reparaissaient et y cherchaient leur place, là où elles pouvaient trouver leur confirmation. Sa réforme a l'attitude fière d'un homme qui, échappé de l'école, croit pouvoir se passer de tous les étais de la culture ancienne. Descartes affecte de vouloir laisser l'école aller son chemin, et n'édifier que pour lui. Mais ses espérances sont moins modestes ; il se flatte que sa philosophie remplacera bientôt toutes les autres doctrines (1). Pour défendre et justifier son entreprise, il faut reconnaître que de son temps l'exercice traditionnel de l'école réclamait une réforme dans le sens où il l'entendit. Plus d'une circonstance peut disposer favorablement à le croire. Son entreprise n'est pas isolée. Bacon et Hobbes, pour ne pas lui comparer de moindres esprits, se proposaient un dessein analogue au sien. Depuis la restauration des sciences on avait tenté souvent des innovations en philosophie. On ne caractérise pas exactement les essais qui éclatent alors, si on ne les considère que comme des efforts pour renverser le système de l'Aristote scolastique. Ce système ne dominait plus que dans les cercles inférieurs de l'enseignement, et il a continué d'y dominer, de

(1) Epist. ps. III, 17, p. 62.

régner entre autre dans les écoles de Jésuites, longtemps encore après; dans les universités, particulièrement en Italie, ce système avait déjà disparu, ou était fort ébranlé; chez les savants, auxquels s'adressaient ces réformateurs de la philosophie, il était presque complétement discrédité; aussi leurs réformes avaient-elles pour but principal d'écarter plutôt l'influence des études philologiques, du culte rendu à la philosophie ancienne en général, et d'écarter en outre les doctrines de la théosophie chimique. Mais en appréciant ces réformes il importera toujours moins de savoir ce qu'elles renversaient que ce qu'elles voulaient mettre à la place.

Avant d'exposer les doctrines de Descartes, il faut faire quelques observations préliminaires sur la forme de ses écrits. Il a écrit en français et en latin; mais ses écrits latins surpassent en nombre et en étendue ses écrits français; la langue latine lui est en outre plus familière dans les recherches scientifiques que sa langue maternelle (1). Son style français passe pour un modèle de style scientifique, il manque pourtant de souplesse et d'abondance. Les négligences de son style latin montrent que Descartes appartient à la transition de la philosophie savante à la philosophie populaire; son langage le rapproche plus de la première que de la seconde. Dans la déduction de ses idées, il emploie la plupart du temps une manière libre, et fortement empreinte d'un caractère person-

(1) Cf. Baillet, t. II, p. 471.

nel. On se tromperait fort néanmoins de vouloir rattacher cette forme extérieure au modèle de méthode philosophique qui le préoccupait. Son but était en effet de donner à la philosophie toute la certitude à laquelle les mathématiques étaient progressivement parvenues, et il espérait y réussir en appliquant la méthode mathématique à la philosophie. Il l'a aussi réellement essayé, sur la prière de ses amis (1). Mais il est difficile de dire que le succès ait été satisfaisant. Si, laissant de côté le fond de leurs doctrines philosophiques, on compare Hobbes et Descartes sous le rapport de leur procédé philosophico-mathématique, on trouvera le premier de beaucoup supérieur au second. La philosophie de Descartes est bien plus liée que celle de Hobbes aux intérêts les plus élevés de la vie et de l'individu ; mais aussi elle est si agitée par ces intérêts qu'elle n'a pu se laisser ramener à une expression purement scientifique. Comparez les essais variés d'exposition que Descartes a tentés, et vous remarquerez qu'il n'est arrivé à la certitude ni sur la valeur des explications ou des preuves qu'il donne de ses idées, ni sur la marche progressive de son système.

On ne pourra non plus passer sous silence l'attitude qu'il crut devoir prendre dans sa philosophie en face du dogme de son Eglise. Il se soumet sans réserve à l'autorité de la doctrine catholique (2). Si sa théorie sur l'origine du monde ne paraît pas être en harmonie

(1) *De prima phil.* Resp. II, p. 85, sq.
(2) *Princ. phil.* IV, 207.

avec la doctrine de la création, cette théorie ne devait, selon lui, que nous aider à pénétrer la nature des choses. Conservateur et créateur étant tout un, elle ne pouvait porter aucune atteinte à la puissance créatrice de Dieu (1). Sa soumission au dogme de l'Eglise lui fait tirer entre la philosophie et la théologie une ligne de démarcation sévère, comme le faisaient d'ordinaire les philosophes de son temps. Il distingue deux lumières qui nous éclairent, la lumière naturelle que suit la philosophie, et la lumière surnaturelle de la grâce. Quelque obscures que soient les choses que nous découvre l'illumination intérieure de la grâce, Descartes ne doute pas cependant qu'elle ne nous remplisse d'une clarté et d'une certitude supérieures à celles de la lumière naturelle (2). Nous ne devons donc nous fier à celle-ci qu'autant que nulle révélation ne s'y oppose (3). C'est en ce sens qu'il recommande sa doctrine, parce qu'elle s'accorde mieux que toute autre avec la théologie, et il entreprend même de rendre intelligible par ses principes le miracle de la transsubstantiation (4). Il ne songe pas à abandonner l'unité de la science profane que sa philosophie doit

(1) Ibid.; *De meth.* 5, p. 28, sq. Il est en général pour la doctrine de la création. *De prima phil.* Resp. III, p. 102.

(2) *De prima ph.* Resp. II, p. 78. Ratio formalis, propter quam rebus fidei assentimur, consistit in homine quodam interno, quo a Deo supernaturaliter illustrati confidimus ea, quæ credenda proponuntur, ab ipso esse revelata et fieri plane non posse, ut ille mentiatur, quod omni naturæ lumine certius est.

(3) *Princ. phil.* I, 28; 76.

(4) *De prima phil.* Resp. IV, p. 137 sq.; Epist. ad P. Dinet. p. 152 sq.; epist. I, 114, p. 367; II, 54, p. 206; 117, p. 400.

embrasser (1). Il cherche une science qui nous procure le moyen de porter sur toutes choses un jugement sûr, et dans laquelle toutes les propositions soient enchaînées; car toutes les vérités se tiennent. Il nomme cette science la mathématique supérieure et universelle, parce qu'il se proposait de construire sa science sur le modèle des sciences mathématiques, comme une longue chaîne de raisonnements (2). Mais il est en même temps convaincu que la capacité de notre intelligence naturelle a ses limites. Il pense qu'il nous serait profitable d'embrasser d'un coup d'œil toutes les voies par où la lumière naturelle conduit à la connaissance de la vérité; si nous trouvions qu'aucune de ces voies ne nous mène à la solution d'une question proposée, nous aurions le droit d'affirmer hardiment que cette question ne peut recevoir aucune réponse, et nous pourrions alors nous reposer dans la conviction que personne n'est capable d'en savoir là-dessus plus que nous (3). C'est ici que nous nous trouvons amenés aux confins d'un domaine qu'une lumière surnaturelle pourrait seule nous ouvrir. Nous ne pouvons pas connaître l'infini, et il faut pourtant que nous ayons l'idée de l'infini pour que, par opposition, cette idée nous fasse connaître notre limitation (4). Cette idée de l'infini élève Descartes à l'idéal d'une connaissance parfaite,

(1) Ad Voet., p. 13; *Princ. phil.* præf., p. 2, sq.
(2) Regulæ ad dir. ing. I; 4, p. 11, sq.; ad Voet., p. 22.
(3) Reg. ad. dir. ing. 7, p. 19; 8, p. 23.
(4) *De prima phil.* III, p. 21; Epist. I, 81, p. 279.

laquelle dérive de l'idée de Dieu, de l'infini, toute conception. Mais cet idéal nous est inaccessible; car notre penser est sans cesse susceptible d'accroissement, et Descartes tient pour folie absolue de vouloir penser comme Dieu et s'approprier l'infini (1). Il est au contraire, selon lui, de la plus extrême importance qu'une fois dans sa vie l'homme se propose la question de savoir jusqu'où s'étend la portée de la raison humaine (2). Mais s'il ne nous est pas donné de comprendre l'infini, tout néanmoins se rattache à l'infini; car nous n'avons la conscience de notre limitation, que par l'idée de l'infini que nous trouvons en nous, et tout ce qui est limité n'est que par la limitation dont l'infini implique la négation. Tout dépend donc de Dieu, de l'infini. Sans Dieu rien ne peut être un seul instant (3). La toute-puissance de Dieu ne pourrait nous abandonner sans nous laisser retomber dans le néant (4). De là, Descartes rapporte à Dieu tout ce qui est naturel, et jusqu'aux vérités naturelles elles-mêmes. Dieu nous éclaire par la lumière naturelle, et nous pouvons nous fier à cette lumière, parce qu'elle vient de Dieu. D'une idée que nous avons vu déjà plus d'une fois se présenter chez lui avec une grande force, de l'idée de la véracité de

(1) *Princ. phil.* I, 24; 26; *De prima phil.* III, p. 22; Epist. I, p. 75.

(2) Reg. ad dir. ing. 8, p. 22. Sibi proponat examinare veritates omnes, ad quarum cognitionem humana ratio sufficiat, quod mihi videtur semel in vita faciendum esse ab iis omnibus, qui serio studeat ad bonam mentem pervenire.

(3) *De prima phil.* Resp. VI, p. 162; *De meth.* 4, p. 23; Epist. I, 119, p. 382; II, 16, p. 87.

(4) *De prima phil.* Resp. II, p. 81.

Dieu qui ne peut nous tromper, Descartes a fait la pierre angulaire de sa doctrine. Cette idée est pour lui la garantie de toute connaissance, naturelle ou surnaturelle (1). En nous élevant de nos pensées finies à l'infini, cette idée nous fait apercevoir un vaste domaine de connaissances, que nous ne pouvons mesurer. Renvoyés aux confins de ce domaine, nous ne pouvons nous empêcher d'y jeter les yeux, quoique nos forces naturelles ne nous suffisent pas pour l'explorer. Descartes suit dans plusieurs directions la pente qui entraîne vers ce domaine, mais seulement pour nous faire sentir que nous ne pouvons nous attendre à trouver sur les voies naturelles aucune lumière qui l'éclaire à nos yeux. Il remarque alors que la puissance infinie de Dieu, dont la volonté dispose toutes choses à son gré, aurait pu créer d'autres choses, établir d'autres lois de l'être et de la pensée que celles qu'il a instituées comme vérité. Il soutient, tout à fait dans le sens de la théologie de Scott, que Dieu aurait pu faire que le contradictoire fût vrai; mais avec les scotistes il se rejette sur l'éternelle sagesse, qui reste fidèle aux lois qu'il lui a plu d'établir une fois. Les lois décrétées par Dieu devaient subsister immuables comme lui (2); et c'est pourquoi nous pouvons aussi les connaître par la lumière naturelle. Dieu pouvait à la vérité faire que le contradictoire

(1) Ib., ib.

(2) Ib. IV, p. 25; V, p. 31, sq. Omnis scientiæ certitudinem et veritatem ab una veri Dei cognitione pendere, adeo ut priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scisse potuerim.

fût; mais nous ne saurions pénétrer le contradictoire, parce que nous ne saurions le concevoir; nous ne devrions pas regarder notre esprit comme la mesure de la vérité, mais nous pourrions le regarder comme la mesure de nos affirmations (1). C'est en ce sens qu'il faut prendre une affirmation sur laquelle Descartes revient plus d'une fois, savoir, que la connaissance de toute vérité et des théories mathématiques elles-mêmes dépend de la connaissance de Dieu (2). Toute vérité connue par la lumière naturelle repose donc, selon lui, sur une vérité surnaturelle, que nous sommes forcés de reconnaître, parce que notre esprit ne peut comprendre l'infini, fondement de tout ce qui est fini. Par la même raison, il s'abstient aussi, comme l'avait fait Bacon, de chercher dans la physique les fins des choses, car nous ne sommes pas capables de comprendre la sagesse infinie de Dieu (3), et il déclare ne pouvoir résoudre la question de savoir comment notre libre arbitre peut se concilier avec la Providence divine (4). A tout cela se rattache encore cette affirmation que nous pouvons bien aimer Dieu par nos forces naturelles, affirmation qui laisse en même temps aux théologiens à décider si cet amour pourrait être méritoire (5). Bref, Descartes demande qu'on admette avec lui qu'il existe des lois inébranlables qui régissent le monde,

(1) Ib. Resp. v, p. 72.
(2) Epist. I, 67, p. 186, sq.
(3) *De prima phil. Synops.*, p. 3; Resp. vi, p. 163.
(4) Ib. IV, p. 26; Resp. v, p. 79; *Princ. phil.* I, 28; III, 2.
(5) *Princ. phil.* I, 41; Epist. I, 8, p. 22, sq.; 9, p. 25; 10, p. 27, sq.

des principes inébranlables qui régissent notre intelligence ; mais principes et lois reposent en définitive sur une volonté surnaturelle de Dieu, sur un décret que nous ne pouvons prétendre de sonder par la lumière naturelle.

Maintenant la philosophie embrasse tout ce qui peut être connu par la lumière naturelle ; mais Descartes n'a pas fait également de tout ce qui appartient à la philosophie l'objet de ses recherches. Il conçoit la logique comme une sorte de préambule, d'introduction à la philosophie. Mais la logique ordinaire de l'école l'a dégoûté. Car elle ne montre pas le chemin qui conduit aux découvertes, elle ne fait que donner des préceptes pour exprimer ce que nous savons déjà. Après la logique doit venir la métaphysique, dont l'œuvre est d'examiner les principes de toutes les sciences, et qui est, pour ainsi dire, la racine de l'arbre scientifique ; à la métaphysique se rattache la physique ou théorie de l'univers, le tronc de toutes les sciences, duquel rayonnent les différentes branches, la médecine, la mécanique, la morale. De ces diverses parties de la science, celles que Descartes a principalement travaillées sont la métaphysique et la physique. Il a, il est vrai, tourné ses pensées, à plus d'une reprise, sur la logique et la méthode, mais sans résultats considérables. Tout en voulant s'écarter de la vieille logique, Descartes se représentait encore l'ensemble de la science sous une

(1) Epist. I, 35, p. 74.

forme analogue à celle qu'Aristote avait décrite, en célébrant comme un modèle la méthode mathématique. Ses propres règles, relativement à la méthode, sont fort souvent très-indécises et liées à ses doctrines métaphysiques; nous en avons déjà touché quelques mots, nous y reviendrons en les rattachant à ces mêmes doctrines. Aussi quelque valeur qu'il attribuât à sa méthode, était-il forcé d'avouer qu'elle consiste plus dans la pratique que dans la théorie (1). Il n'entre que par occasion dans les sciences spéciales. Il convenait qu'il manquait d'expériences suffisamment étendues pour la médecine. Il a incorporé dans la physique les principes généraux de la mécanique; il ne pouvait en chercher la déduction détaillée que dans les arts mécaniques, choses fort étrangères à ses recherches. Il ne voulait rien avoir à faire avec l'éthique (2). Il avait pour cela des motifs que tous les égards dus à ses illustres écolières ne purent surmonter complétement; tout au plus parvinrent-elles à obtenir de lui qu'il s'expliquât, en passant, sur les principes de la vie morale. Il déduisait de la physique les principes de l'éthique la plus profonde; il penchait, à la façon d'un Crémoninus et d'un Hobbes, vers l'opinion que la médecine seule pourrait rendre les hommes plus sages et plus prudents (3); aussi avons-nous des raisons de croire que les embarras, que de telles vues auraient pu lui susciter de la part des doctrines mo-

(1) *Princ. phil.* præf. p. 10, sq.
(2) Epist. I, 112, p. 362.
(3) Ib. I, 2, p. 4.

rales théologiques, étaient la principale cause de sa répugnance à s'engager sur ce terrain. C'est là, incontestablement, un des points qui montrent le mieux combien ses opinions philosophiques étaient étroitement liées à la physique. L'influence de cette science explique encore comment il attachait une si grande importance pour la connaissance philosophique à l'expérience et à la perception sensible (1), quoique ses principes métaphysiques l'éloignassent beaucoup des voies où Bacon était entré, et lui eussent inspiré en général un grand dédain pour les connaissances qui reposent sur l'expérience et la mémoire (2).

En effet ses recherches métaphysiques ont pour point de départ le doute qui s'est éveillé en lui sur toute expérience. Pour trouver un fondement solide de la connaissance, il combat les préjugés que nous avons sucés dans la jeunesse. On ne peut méconnaître dans ses doutes un effet tardif des doctrines de Montaigne et de Charron. Mais des principes universels son doute s'est jeté particulièrement sur l'expérience sensible. Le principal fondement de tous les préjugés lui paraît consister en ce que, tant que notre raison n'est pas mûre encore, nous nous fions à nos sens, qui pourtant nous trompent souvent et ne nous procurent

(1) Ib. I, 38, p. 86. Physicæ hæ veritates fundamentum altissimæ et perfectissimæ ethicæ. *De meth*. 6, p. 38. Animus enim adeo a temperamento et organorum corporis dispositione pendet, ut si ratio aliqua possit inveniri, quæ homines sapientioros et ingeniosiores reddat, quam hactenus fuerunt, credam illam in medicina quæri debere. *De homi*. IV, 56, p. 94, sq.

(2) *Reg. ad div. ing.* 5, p. 13; *Princ. phil.* præf. p. 12.

que des représentations confuses des choses (1). Son doute est fortifié par le souvenir des illusions qui, dans les rêves, dans la fièvre et dans la folie, nous font prendre pour vérités des images de l'imagination. Ce doute s'accroît encore lorsqu'il en vient à concevoir qu'un génie puissant et malin pourrait s'appliquer à nous tromper, et posséder le pouvoir d'exciter en nous des images décevantes (2).

Il est bien forcé de convenir que cette conception ne donne à son doute qu'un fondement très-faible (3); mais, appuyé sur elle, il ne s'en croit pas moins autorisé à refuser toute créance aux principes de l'entendement, jusqu'à ce qu'il se soit convaincu qu'aucun génie trompeur ne peut proposer de tels principes à la lumière naturelle, et qu'au contraire un Dieu, dont la véracité est égale à la bienveillance, conduit toutes ses pensées. Il n'est, selon lui, qu'un seul principe sur lequel le doute n'a aucune prise. C'est son fameux principe: Je pense, donc je suis. Ce qui le pousse à distinguer ce principe de tous les autres, c'est cette remarque, qu'il a beau faire, il ne peut l'anéantir par son doute même. Je doute, donc je pense, donc je suis. C'est là la pierre angulaire de son système,

(1) *Inquisit. verit.* p. 71.

(2) *De prima phil.* I, p. 5, sqq. Nempe quidquid hactenus ut maxime verum admisi, vel a sensibus vel per sensus accepi; hos autem interdum fallere deprehendi, ac prudentiæ est nunquam illis confidere, qui nos vel semel deceperunt. *Inquis. verit.* p. 73, sqq. Cernis equidem de omnibus rebus, quarum cognitio non nisi usu sensuum ad te pervenit, cum ratione te dubitare posse.

(3) Ib. I, p. 8; *De meth.* 4, p. 20; 24; *Princ. phil.* I, 13.

c'est elle qui va nous aider à sortir de tous nos doutes (1).

Si l'on examine ce principe, on ne pourra se dérober à certains doutes sur sa valeur absolue pour le système de Descartes; il y a plus, il pourrait sembler que tous les doutes par lesquels on y arrive, n'ont été autre chose qu'un feu en peinture. Ce principe conclut du phénomène de la pensée à l'existence du Moi; le Moi est expressément caractérisé comme la substance pensante. Cette conclusion peut-elle être tirée, sans qu'on admette la certitude de principes universels? Descartes lui-même avoue que sa conclusion implique non-seulement plusieurs notions, mais encore ce principe que la pensée suppose l'être, et qu'il y aurait contradiction à poser qu'une chose pense, et en même temps qu'elle n'est pas au moment où elle pense. Il avoue encore que ce principe a pour fondement un autre principe de la lumière naturelle, à savoir que le néant ne peut avoir de propriétés ni de modifications, et qu'en conséquence partout où l'on trouve des propriétés et des modifications, il faut qu'il existe une substance à laquelle elles appartiennent (2). Il convient de plus dans le même sens, lorsqu'il est pressé de rendre compte de la significa-

(1) Ib. III, p. 16. Valde tenui, et, uta it loquar, metaphysica dubitandi ratio.

(2) *De Meth.*, 4, p. 20, sq.; *De prima phil.* II, p. 9, sqq. Nam quid ego sim, qui dubitem, qui intelligam, qui velim, tam manifestum est, ut nihil occurrat, per quod evidentius explicetur. Ib. resp. VII, p. 129. Animadvertens dubitari non posse, quin saltem substantia dubitans sive cogitans existat, hoc, usus sum tanquam saxo, in quo philosophiæ meæ fundamenta locavi.

tion de son principe supérieur, que le principe de contradiction peut être employé, à titre de principe universel, à établir toute vérité (1). Ces aveux suffisent évidemment pour ramener à leurs justes limites les doutes excessifs desquels il paraît partir. Ils n'atteignent pas les principes universels de la lumière naturelle. Descartes ne s'explique pas toujours assez clairement là-dessus, et même sa pensée semble hésiter. Mais à plusieurs reprises il exprime avec assez de netteté sa foi aux inspirations de la lumière naturelle (2), et le doute étrange, qui lui vient de l'idée d'un esprit trompeur sous l'empire duquel nous pourrions nous trouver, est la seule chose qui l'entraîne à cette opinion insoutenable, que les principes mêmes de la lumière naturelle pourraient nous être suggérés par ce mauvais génie. Il est même obligé par les objections qui le pressent, de restreindre cette opinion, et il arrive à dire que nous ne pouvons avoir des doutes sur nos principes naturels au moment où nous en avons l'intuition claire, mais seulement par le souvenir; et dans ce cas nous n'avons qu'à chercher un abri contre ces doutes dans la pensée que Dieu nous conduit (3). Les doutes que Descartes émet sur les principes universels ne reçoivent une portée illimitée que de ses croyances théologiques, selon lesquelles

(1) *Princ. phil.* I, 7; 10, sq.
(2) Epist. I, 118, p. 379.
(3) *De prima phil.* III, p. 17. Quæcumque lumine naturali mihi ostenduntur, nullo modo dubia esse possunt, quia nulla alia facultas esse potest, cui æque fidam ac lumini isti, quæque illa non vera esse possit docere.

Dieu aurait pu faire exister même le contradictoire (1); mais il est clair que nul doute ne pouvait procéder de cette croyance, avant que l'existence et la nature de Dieu n'eussent été examinées. Si donc il faut accorder au principe de Descartes une valeur absolue, au moins ne doit-on pas la faire consister en ce que nous devrions tirer de ce principe notre confiance dans la lumière naturelle.

Malgré les incertitudes par lesquelles passe Descartes quand il s'explique sur son principe, il ne laisse nulle obscurité quant à la signification qu'il lui donne. Il distingue en effet des principes qui n'ont qu'une signification formelle et servent à la démonstration, et des principes qui conduisent à la connaissance d'une réalité. Il compte parmi les premiers le principe de contradiction; ces prnicipes sont indépendants de la proposition qu'il voulait poser en tête de son système; ils reposent sur des notions générales, dont l'application suppose que la connaissance d'objets réels nous est garantie d'un autre côté. A la seconde espèce de principes appartient la proposition : « Je pense, donc je suis. » Ce principe nous donne d'abord la connaissance d'une existence réelle, puisque aucune existence ne nous est plus connue que celle de notre âme (2). De là vient que Descartes tient l'existence de l'âme pour plus certaine que celle du corps (3). De là vient aussi

(1) Ib. Resp. VII, p. 83.
(2) Ib. Resp. II, p. 77, sq.; Epist. II, 104, p. 341.
(3) Epist. I, 118, p. 379. Vocabulum principium variis sensibus sumi posse, aliudque esse quærere notionem communem, quæ tam

qu'il espère triompher par le même principe des doutes que les illusions des rêves ou d'une imagination troublée ont fait naître en lui, en s'appuyant sur la certitude de sa propre existence. La crainte d'être trompés par un génie malin et puissant se rapportera donc uniquement à ce qu'il pourrait nous proposer une existence illusoire et qui n'aurait rien de réel. En un mot, les doutes, desquels Descartes cherche à se délivrer par son principe supérieur, ne sont dirigés que contre l'expérience, dont les témoignages semblent nous mettre en présence d'êtres réels. C'est en nous-mêmes que nous faisons la première expérience à laquelle nous ne puissions refuser de croire.

Mais Descartes n'a pas mis assez fortement en lumière dans ses principaux ouvrages la distinction dont il s'agit ici. C'est de l'existence de Dieu une fois démontrée qu'il veut puiser la certitude des principes de la raison, bien que pour cette démonstration il lui faille absolument présupposer les principes de la raison. Le cercle vicieux, où il est entraîné par là, lui a été souvent rappelé (1). On ne peut nier que cela n'ait jeté dans l'exposition de ses idées beaucoup de confusion.

clara sit et generalis, ut possit principii loco assumi ad probandam entium omnium, quæ postea cognoscentur, existentiam, aliud vero ens aliquod quærere, cujus existentia sit nobis notior ullorum aliorum entium existentia, ita ut principii loco apud nos esse possit ad ea cognoscenda. Priore sensu dici potest hoc esse principium, impossibile est idem simul esse et non esse. Altero sensu primum principium est, quod anima nostra existit, quia nihil est, cujus existentia sit nobis notior.

(1) *De prima phil.* Resp. II, p. 68; Resp. VII, p. 58.

Cette confusion s'accroît encore par la raison qu'il ne s'est pas rendu un compte parfaitement net de la valeur de son principe. Il prend la pensée, qui est son point de départ, dans le sens le plus large. Ce mot désigne pour lui la conscience en général; toute espèce de phénomène de conscience est une pensée (1). Il reconnaît avec raison que nulle sorte de phénomènes de conscience (2), même la sensation, le sentiment, le désir, ne peut nous tromper, si nous n'en tirons pas de jugement plus étendu que celui d'affirmer qu'ils se passent en nous (3). De même, nos concepts sont en nous et ne peuvent, en tant qu'idées présentes en nous, contenir aucune erreur, bien qu'elles puissent fournir une occasion d'erreur (4). Dans le fait ces propositions n'impliquent pas autre chose que ce que tous les sceptiques avaient déjà reconnu, savoir que les phénomènes, comme tels et en tant qu'uniquement rapportés à nous, ne peuvent nous tromper. Mais Descartes cherche à en tirer quelque chose de plus. Il s'abstient, il est vrai, de tirer cette conséquence que la conscience des phénomènes, qui se passent en nous, nous découvre notre qualité d'hommes, car il lui semble que cette conséquence l'embarrasse dans les difficultés de la vieille dialectique (5); mais l'existence

(1) *De prima phil.* obj. IV, p. 114.
(2) *Princ. phil.* I, 9. Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quæ nobis consciis in nobis sunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Epist. II, 2, p. 4.
(3) *Princ. phil.* I, 66.
(4) *De pass. anim.* I, 3.
(5) *De prima phil.* III, p. 20; Resp. IV, p. 127.

de la substance pensante lui apparaît néanmoins comme certaine en même temps que ses phénomènes. Bien moins circonspect que saint Augustin, et que son prédécesseur immédiat Campanella, ou bien que Sanchez, lequel trouvait bien l'existence de notre esprit, mais non son essence enveloppée dans la conscience que nous avons de nous-mêmes, Descartes admet que la certitude des phénomènes internes emporte pour nous l'être du moi pensant non-seulement en temps que phénomène, mais immédiatement en *tant* que substance. Il ramène cette conviction de l'existence de la substance pensante à une aperception immédiate de cette substance, aperception bien autrement certaine que tout raisonnement, puisqu'elle est un acte simple de notre esprit. Car le simple, selon lui, est clair par lui-même et n'a nul besoin d'explication ; tout ne s'établit pas par le raisonnement (1). Il se fie aux intuitions internes de notre âme; les choses que n'éclaire pas à nos yeux une aperception immédiate de l'esprit, sont celles pour lesquelles il demande de plus longues preuves (2). Ses doutes doivent seulement faire voir que le monde extérieur, bien que nul homme de bon sens ne puisse douter qu'il existe, n'est pourtant certain que d'une certitude déduite, moins directe que la connaissance de l'esprit, qui éclate pour nous dans la lumière de l'intuition immédiate. Le chemin où Descartes est en-

(1) Ibid. II, p. 10; *Inqui. verit.* p. 79.

(2) Epist. III, 114, p. 421 ; *De prima phil.* epist. ad L. L. R. p. 143, sq.; Resp. VI, p. 155, sq.; *Reg. ad dir. ing.* 3, p. 6; 12, p. 41.

traîné par là, est un chemin glissant ; on s'en aperçoit sans peine quand on le voit, à côté de l'intuition de notre substance spirituelle, poser aussitôt l'aperception de Dieu (1).

Tous ces détours, que Descartes est réduit à prendre, font comprendre seulement qu'il n'est nullement sûr de sa voie, quand il veut établir méthodiquement sa philosophie. Nous ne pouvons pas cependant négliger non plus quelques autres détours de même espèce, qui n'ont pas été sans importance pour sa doctrine et pour celle de ses disciples. Ne pouvant avoir la même confiance dans toutes les intuitions qui traversent notre esprit, Descartes cherche un critère de la vérité de nos idées. Il le trouve dans leur clarté et leur distinction (2). Qu'entend-il par clarté et par distinction ? Ses expressions sont là-dessus extrêmement vagues, il convient qu'il est assez difficile de caractériser avec exactitude ce que nous connaissons distinctement (3). Son critère perd par là toute utilité pratique, mais c'est ce qu'il ne semble pas remarquer ; il se contente de la formule où il exprime sa pleine confiance dans les idées évidentes. Il sent pourtant le besoin de justifier sa confiance dans les idées de ce genre. Mais il ne sait

(1) *De prima phil.* Resp. II, p. 74.

(2) Ib. Synops. p. 4. L'idée de Dieu nous est innée comme l'idée du moi. *Ib.* III, p. 24. Il soutient donc qu'il y a une connaissance intuitive de Dieu.

(3) *De meth.* 4, p. 21. Valde dilucide et distincte. *De prima phil.* VI, p. 39, clare et distincte. *Princ. phil.* I, 30. Lumen naturæ nullum unquam objectum posse attingere, quod non sit verum, quatenus ab ipso attingitur, h. e. quatenus clare et distincte percipitur.

pas bien quelle voie prendre pour y parvenir. Il semble se contenter d'abord de donner pour exemple la certitude attachée au principe : Je pense, donc je suis ; et il semble en déduire cette règle que tout ce qui nous apparaît avec la même évidence claire et distincte, a nécessairement aussi une égale vérité (1). Mais il fait ensuite appel à la véracité de Dieu pour justifier sa confiance dans les idées et dans les principes évidents. Si les idées, que nous ne pourrions sans contradiction concevoir séparées l'une de l'autre, n'étaient pas vraiment liées ensemble, Dieu serait un trompeur (2). Cela résulte de la supposition admise que Dieu nous a suggéré les idées claires et distinctes par la lumière de la nature. Il distingue à cet égard les idées adventices, ou celles que nous nous formons dans notre imagination, des idées innées (3) ; ces dernières sont les seules auxquelles il ne croit pas pouvoir se refuser à croire. Mais les objections qu'on lui avait faites contre la base de sa doctrine, l'ont amené vraisemblablement à ne pas soutenir non plus cette déduction de son critère de la vérité. Il recourt donc en fin de compte à un autre moyen, qui est de considérer l'intuition des vérités simples dans notre raison, comme le fondement de toute connais-

(1) *De meth.* 4, p. 21. Tantummodo difficultatem esse nonnullam ad recte advertendum, quidnam sit quod distincte percipimus. *Princ. phil.* I, 45. Claram perceptionem voco illam, quæ menti attendenti præsens et aperta est ; distinctam autem illam, quæ cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et præcisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat.

(2) *De meth.* 4, p. 21.

(3) *De prima phil.* VI, p. 39 ; *Princ. phil.* I, 30 ; Epist. I, 105, p. 341.

sance certaine. Quoiqu'il ait trouvé, comme nous venons de le remarquer, entre les notions de la lumière naturelle un enchaînement d'idées qui se tiennent et ne peuvent être séparées sans contradictions, il admet à présent des pensées d'une nature simple, qui, nous étant connues en elles-mêmes, ne sauraient contenir rien de faux, parce que toute erreur ne provient que d'une fausse liaison (1). C'est maintenant au moyen de ces pensées simples qu'il veut étayer les vérités complexes, tandis qu'elles s'imposent elles-mêmes à nous par l'évidence avec laquelle nous les apercevons (2). Il ajoute que nous ne devons pas nous aviser de vouloir expliquer ces idées simples. Une telle explication lui paraît faite pour jeter dans les difficultés de la dialectique; elle n'est ni utile ni nécessaire, parce que ce qui est le principe de l'évidence ne peut être lui-même rendu plus évident, et n'a pas besoin de l'être. Toute vérité simple a son fondement en soi, elle est claire par soi, elle est appuyée en nous-mêmes par une expérience certaine, de sorte qu'elle ne requière nul éclaircissement (3). Théorie d'une portée très-grave au fond, car elle paraît mettre en péril l'enchaînement des idées et des principes, ainsi que de toute la science. Descartes, en entrant dans cette voie, ne s'est rattaché à sa méthode que pour ramener tout à ce qu'il y a de plus simple. Le simple nous est évident par intuition,

(1) *De prima phil.* III, p. 17; Epist. II, 54, p. 240.

(2) *Reg. ad dir. ing.* 12, p. 50. Naturas illas simplices esse omnes per se notas et nunquam illam falsitatem continere.

(3) Ib. p. 21. Nullas vias hominibus patere ad cognitionem certam veritatis præter evidentem intuitum et necessariam deductionem.

de même le simple doit devenir le principe de toute connaissance ultérieure (1). Il rapporte aussi cette méthode à son principe supérieur, en considérant la pensée, qui doit être notre point de départ, non comme la conscience en général, mais comme la pensée de notre raison, comme l'intuition intérieure de nos principes simples. La raison, qui connaît tout, est pour lui la première chose que nous devons connaître; de l'intuition qu'elle a des vérités simples, dépend toute connaissance certaine; tout le reste, les sens et l'imagination en particulier, ne peut être regardé que comme des moyens pour la connaissance de la raison (2). On remarquera sans peine combien sont en harmonie cette marche d'idées et la direction du temps, qui s'était, dans les sphères les plus diverses, accoutumé à chercher dans le simple le secret de la science et des choses.

Nous avons signalé le moyen suprême par lequel Descartes, arrivé à la pleine maturité, s'efforça de donner à sa doctrine un fondement solide. Mais croire qu'il parvint ainsi à un résultat sûr serait une grande erreur. Au contraire, il ne paraît pas avoir réussi à se

(1) Ib. 8, p. 22. De rebus tantum pure simplicibus et absolutis experientiam certam haberi posse. Ib. 12, p. 41. Nullam operam in naturis istis simplicibus cognoscendis esse collocandam, quia per se sunt satis notæ. Epist. I, 29, p. 60. Non possumus non falli, cum volumus harum notionum unam per aliam explicare; cum enim primitivæ sint, non potest illarum quælibet nisi per se ipsam intelligi.

(2) *Reg. ad dir. ing.* 5, p. 13. Tota methodus consistit in ordine et dispositione rerum... Atqui hanc exacti servabimus, si propositiones involutas et obscuras ad simpliciores gradatim reducamus, et deinde ex omnium simplicissimarum intuitu ad aliarum omnium cognitionem per eosdem gradus ascendere tentemus.

rendre bien compte ni de ce qu'il entend par notions simples, ni de l'usage qu'il leur attribue dans la construction de la science. Il croit nécessaire de distinguer la pensée pure, qui doit sans aucun doute nous procurer les notions simples, de la représentation sensible et des pensées de notre imagination sensible. La pensée pure est la seule où l'esprit agisse dans une pleine indépendance; son action et celle du corps sont mêlées dans les sens et dans l'imagination (1). De là, il croit devoir aussi nous avertir de ne pas nous laisser tromper, dans les investigations métaphysiques, par les principes mathématiques, parce que la pureté de ces principes est altérée par des figures de l'imagination (2). Mais lorsqu'il commence à supputer les idées innées que nous devons découvrir en nous par simple intuition, nous apercevons à notre grand étonnement parmi ces idées celles qui sont le fondement des principes mathématiques, savoir les idées d'étendue et de nombre (3); nous observons, en outre, qu'il n'a pas de pensée arrêtée sur la sphère des idées pures innées en nous; car il admet tantôt qu'il n'en existe qu'un petit nombre, tantôt qu'elles sont innombrables, jusqu'à croire que toutes les notions nous sont innées, et que l'expérience sensible ne fait que leur donner occasion de se développer en nous (4); et lorsqu'enfin il se met à vouloir démontrer sa doctrine en partant

(1) Ib. 8, p. 25. Nihil prius cognosci posse quam intellectum, cum ab hoc cæterorum omnium cognitio dependeat.
(2) *De prima phil.* vi, p. 36; Resp. v, p. 75; Epist. ii, 54, p. 209.
(3) Epist. ii, 35, p. 130.
(4) Ib. i, 29, p. 59.

des idées les plus simples, selon la méthode mathématique, il remarque, au moment de poser ses axiomes, qu'il aurait bien pu aussi les démontrer (1). Nous ne pouvons donc douter qu'il n'ait pas réussi à ramener ses idées scientifiques aux notions les plus simples, et qu'il ne soit demeuré incertain sur le point de savoir si nous devons compter les connaissances mathématiques parmi les connaissances pures de notre raison. D'un côté, la pensée que la connaissance de nous-même est le fondement de toute vérité, l'attire vers l'expérience interne, qui doit nous garantir la vérité de nos idées simples et de nos principes; et il lui arrive alors de remarquer que l'expérience interne et la lumière naturelle sont pour lui une même chose (2). D'un autre côté, la connaissance mathématique ne laisse pas que d'être à ses yeux la plus sûre, et il croit devoir préférer à toute connaissance expérimentale la démonstration infaillible, selon la méthode mathématique (3).

Chez un homme comme Descartes, qui étudie dans le calme de la méditation, de pareilles incertitudes ne peuvent provenir que d'un conflit violent entre les diverses tendances scientifiques de son temps qui se trouvent aux prises en lui. On ne peut méconnaître que Descartes, attaché à l'étude des mathématiques et

(1) L. I. Paucissimæ autem sunt ejusmodi notiones. Ib. II, 55, p. 212. Denique existimo illas omnes ideas esse nobis innatas; sensuum enim organa nihil nobis tale referunt, qualis est idea, quæ illarum occasione formatur, et sic idea ista debuit esse antea in nobis. *Princ. phil.* I, 49. Et alia innumera, quæ quidem omnia recenseri facile non possunt.

(2) *De prima phil.* Resp. II, p. 87.

(3) *De prima phil.* Resp. III, p. 103, sqq.; V, p. 71.

de leurs applications à la physique, n'incline vers toutes les directions, dans lesquelles s'étaient jusque-là développées les sciences expérimentales, qui ont la nature pour objet. Ces sciences avaient plus ou moins conduit au sensualisme ceux qui s'y étaient livrés. Or, Descartes ne pouvait suivre cette voie comme ceux qui du reste marchaient avec lui dans une direction commune. Il se prononce contre la proposition, il n'y a rien dans la raison qui n'ait été auparavant dans les sens; il se prononce contre l'idée de représenter notre âme comme une table rase (1). Il veut ramener toute science à l'évidence de la raison, il en appelle sans cesse aux idées innées et à la raison, qui n'emploie les sens et l'imagination que comme des auxiliaires. La fidélité des sens lui importe moins que la fidélité de l'entendement (2). Il ne lui échappe pas d'ailleurs que les idées innées ne nous sont pas toujours présentes comme pensées réelles, et que la seule chose dont nous soyons toujours pourvus, c'est la faculté et la puissance de les concevoir; de plus, que les sens doivent nécessairement nous fournir une occasion de développer nos idées (3). La différence capitale entre les connaissances sensibles et les connaissances de l'entendement consiste pour lui en ce que les premières ont pour objet le particulier, les dernières l'universel. Pour prouver à ses adversaires que l'universel, dans le

(1) *Reg. ad dir. ing.* 2, p. 4. Experientias rerum sæpe esse fallaces, deductionem vero nunquam male fieri ab intellectu.

(2) *De meth.* 4, p. 23 sq.; *Inqui. ver.* p. 74.

(3) *De meth.* 4, p. 25; *Reg. ad dir. ing.* 8, p. 23; *De prima phil.* Resp. II, p. 70; Epist. I, 29, p. 59 sq.

sens le plus rigoureux du mot, et tel que jamais les expériences, dont le nombre est nécessairement restreint, n'y pourraient rien ajouter, est connu par nous, il en appelle aux propositions des mathématiques. Il défend par la même raison la vérité de l'universel. Quoique les attaques prolongées, auxquelles avait été en butte la doctrine des réalistes scolastiques, la lui eussent rendue suspecte, il ne peut se persuader pourtant que les propositions mathématiques ne soient rien autre chose que l'expression de représentations vides, auxquelles ne répondrait rien de réel (1). Cependant les raisons, tirées de la méthode, qui s'élèvent contre le sensualisme, ne sont pas souvent mentionnées par Descartes, et il ne les a nulle part déduites avec rigueur. Ses pensées ne se sont tournées qu'assez peu de ce côté, et on pourrait trouver ici la cause principale des difficultés de méthode dont il n'a pu se débrouiller, lorsqu'il a voulu établir sa doctrine. Les motifs matériels sont ceux qui de beaucoup le décident avec le plus de force contre le sensualisme. Parmi ces motifs on peut en distinguer deux. L'un a trait à l'étude mathématique des objets naturels. Par l'examen des causes d'où procèdent les phénomènes, Descartes s'est convaincu que nos sens ne représentent pas les objets avec pureté, mais seulement d'une manière confuse; de là suit qu'il est sans cesse en éveil contre le mensonge des sens; il croit, il est vrai, comme Bacon, pouvoir corriger ce mensonge par la compa-

(1) *De prima phil.* Resp. III, p. 102; notæ in progress. p. 184; ad Voet. p. 75 sq.; Epist. II, 55, p. 212.

raison des perceptions entre elles (1); mais c'est à la raison néanmoins qu'il réserve de nous détromper en dernier ressort (2), et il croit ne pouvoir sonder l'essence des choses naturelles que par les idées mathématiques. Il admet en effet que le corps, l'objet des sciences naturelles, n'est pas connu dans sa vraie nature, dans sa différence d'avec l'esprit, par les sens, mais par la raison seule. Le corps n'est sensible que pour nous à qui il apparaît d'une manière sensible; en lui-même au contraire il est simplement la substance étendue, qui est épuisée par l'idée mathématique de l'étendue. Nous avons vu que déjà les péripatéticiens d'Italie et d'autres philosophes avaient admis cette conception du monde corporel par de pures idées de la raison. Cette manière de voir se rattache aussi à la tendance à expliquer la nature par le plus petit et le plus simple, et en effet Descartes pense que les plus petits éléments des corps ne sauraient être perçus (3). Nous reviendrons ailleurs sur cet esprit mathématique, qui domine dans sa physique. Mais un autre motif encore concourt, lorsqu'il examine les objets de nos connaissances, à le détourner du sensualisme et à l'attacher à des vues toutes rationnelles. L'esprit ou

(1) *De prima phil.* v, p. 31. Invenio apud me ideas innumeras quarumdam rerum, quæ etiamsi extra me fortasse nullibi existant, non tamen dici possunt nihil esse, et quamvis a me quodam modo ad arbitrium cogitentur, non tamen a me finguntur, sed suas habent veras et immutabiles naturas, ut cum exempli causa triangulum imaginer. Ib. notæ in progr. p. 185; Resp. v, p. 72, sq.; *Princ. phil.* I, 58 sq.; *De meth.* 5, p. 35.

(2) *De prima phil.* VI, p. 45.

(3) Ib. Resp. VI, p. 164. Solus est intellectus qui sensus errorem emendat.

même Dieu peuvent bien moins encore être connus par les sens que le corps. Nous n'avons, selon nos représentations sensibles, que des opinions fausses sur l'esprit, des opinions qui le confondent avec le corps (1). Nous connaîtrions mieux Dieu, si nous n'étions pas empêchés par les sens. Descartes ne doute donc pas qu'en général les sens, quelques connaissances que nous leur devions, ne soient de puissants obstacles à notre connaissance de Dieu et de nous-mêmes (2). La pure raison est pour lui le degré suprême dans la connaissance, et il trouve fondée l'espérance qu'une vie meilleure nous sera donnée, lorsque nous serons affranchis du corps (3).

Cette lutte contre des idées philosophiques fort répandues de son temps est la seule chose qui explique ce qu'il y a d'indécis et d'hésitant dans les méditations, où Descartes cherche un fondement solide pour la philosophie, pour ses principes et sa méthode. Ses efforts sont bien moins dirigés contre les doctrines de

(1) Ib. Resp. II, p. 70. Ne quidem ipsa corpora proprie sensu percipi, sed solo intellectu. Epist. I, 30, p. 62. Corpus, hoc est, extensio, figura et motus, potest etiam per intellectum solum concipi. Ib. I, 67, p. 183. Si corpus dicatur substantia sensibilis, tum definiri ab habitudine ad sensus nostros, quæ ratione quædam ejus proprietas duntaxat explicatur, non integra natura. Potest enim corpus retinere omnem suam corporis naturam, quamvis non sit ad sensum molle, nec durum, nec frigidum, nec calidum, nec denique habeat aliam sensibilem qualitatem.

(2) *De prima phil.* Resp. VI, p. 165.

(3) Ib. Resp. V, p. 70. Me non dubitare, modo ipsam mentem in cogitando non impeditam a corpore, ac neque etiam adjutam supponamus, quin easdem, quas nunc habet, Dei et sui ideas fuisset habitura, nisi tantum quod multo puriores et clariores habuisset. Sensus enim ipsam in multis impediunt, ac in nullis ad ipsas percipiendas juvant.

l'ancienne école, qu'il pouvait dès lors considérer comme vaincues, que contre les naturalistes, dont les travaux visaient au même but que les siens. Comme eux, il veut étudier le monde des corps par les sens, l'observation et l'expérience ; mais il croit avoir trouvé dans les mathématiques le vrai moyen d'interpréter et d'approfondir l'expérience ; il comprend que les idées universelles des mathématiques ne peuvent procéder d'une expérience limitée ; il comprend aussi que, pour ramener tout aux rapports généraux de grandeur des mathématiques, il faut sacrifier la vérité sensible des phénomènes. Cette direction, où il s'était engagé dans ses recherches sur la nature, l'amène à combattre le sensualisme et à suivre avec confiance les principes universels de la raison. Mais les doutes, que l'ancienne école avait élevés contre les principes universels, sont pourtant assez puissants en lui pour le pousser à vouloir établir ces principes sur une nouvelle base. Il croit trouver cette base en ce que l'existence de l'esprit nous est connue avec certitude, d'une manière plus primitive que celle du corps, que l'esprit est uni à la vérité éternelle et infinie, et que par conséquent nous pouvons apercevoir en lui des idées universelles dans une pleine évidence. C'est maintenant une expérience supérieure, une expérience intellectuelle à qui il se confie, et qui doit nécessairement faire contre-poids dans sa pensée à l'expérience sensible. Cela lui procure en outre le moyen de mettre ses investigations philosophiques, malgré la place que la physique y tient, en équilibre avec les intérêts moraux et religieux, auxquels il n'a

garde de vouloir porter atteinte. Avec un profond sentiment de la gravité des résultats auxquels ont abouti les recherches modernes sur la nature, s'appliquant lui-même à s'avancer plus loin dans cette voie, il s'oppose aux vues infimes de ceux qui voudraient ne suivre que les sens. De là le soin qu'il prend de nous avertir à plusieurs reprises de ne pas nous laisser entraîner par la puissance des sens et des préjugés nourris par eux, de nous accoutumer plutôt par un exercice assidu à nous fier moins aux sens qu'à la raison et aux pures pensées de l'esprit. De là le reproche qu'il fait aux philosophes antérieurs de n'avoir pas assez distingué le corps et l'esprit (1), et l'avantage qu'il réclame pour sa philosophie de chercher l'essence de l'esprit exclusivement dans la pensée (2). On observera, je crois, que cette manière de fonder le rationalisme dérive d'une pente au sensualisme, qui n'est pas complétement détruite; car, afin d'être en droit de se fier à la raison, il en appelle à une expérience ou à une intuition intime. Rien ne fait ressortir avec plus de force l'analogie des dispositions intellectuelles, sous l'empire desquelles Campanella et Descartes employèrent à peu d'intervalle le principe Je pense, donc je suis, pour s'affranchir des inclinations sensualistes au moyen d'un appel au sens intime ou à l'intuition intime. Que Descartes n'ait pas découvert par là le vrai sens de ses vues rationalistes, on peut le reconnaître à un signe frappant, c'est que sa ma-

(1) Epist. I, 6, p. 15.
(2) *Princ. phil.* I, 12.

nière d'entendre l'intuition intérieure des idées dans notre esprit l'a conduit à ne reconnaître aux idées mathématiques, qui se rapportent à ce qui est corporel, qu'une dignité inférieure au pur penser de l'esprit, et à les faire naître en nous, comme on l'a vu, par l'intermédiaire de l'imagination.

Une fois que Descartes est sorti de ses doutes, sa doctrine métaphysique se développe très-simplement, mais aussi sans beaucoup d'art. Il commence par s'appliquer à l'examen du moi pensant, dont la vérité s'est tout d'abord imposée à lui d'une manière immédiate. Il le considère comme substance intellectuelle et lui applique les distinctions de la vieille métaphysique, substance, attribut et accidents. Dans toute substance nous distinguons ses attributs ou propriétés essentielles, qui lui sont immuablement attachées, et ses manières d'être (*modi*) ou accidents, qui varient. L'esprit, comme substance, reste toujours identique à lui-même, une pure substance; le changement de ses accidents, sensation, pensée, volonté, ne fait pas de lui un autre esprit (1). Comme les substances ne sont connues que par leurs propriétés essentielles (2), Descartes, pour connaître l'esprit, cherche quelle en est la propriété essentielle. Il la trouve dans la pensée. Car nous n'apercevons de l'esprit rien autre chose que la pensée; la pensée est la seule chose

(1) *De prima phil.* notæ in prog. p. 178.

(2) *De prima phil.* synops. p. 2. Mentem humanam puram esse substantiam; etsi enim omnia ejus accidentia mutentur, ut quod alias res intelligat, alias velit, alias sentiat, etc., non idcirco ipsa mens alia evadit. Ib. notæ ad prog. p. 179; *Princ. phil.* I, 56.

sans laquelle nous ne puissions le concevoir. Je puis me concevoir, abstraction faite de mon corps, aussi bien que de ma sensation, des images de mon imagination, de toute espèce particulière de pensée ; mais la pure pensée, en général, est chose que je ne puis séparer de moi par la pensée ; c'est donc dans cette pensée en général que doit nécessairement consister mon essence (1). Mais comment cette pensée pourrait-elle être définie, c'est ce que Descartes ne se demande pas, parce que les idées universelles que nous avons par intuition ne réclament pas d'autre explication. Seulement, les objections dont Gassendi le presse, le poussent une fois à attaquer ce principe du sensualisme, que rien ne réagit sur soi-même, afin de défendre le retour de la pensée sur elle-même ; mais il n'attribue nullement cette activité réfléchie à l'esprit seul ; il pense, au contraire, que le tourbillon corporel réagit aussi sur lui-même (2). Pour distinguer le corps et l'esprit, il ne met plus en avant qu'une détermination négative. La substance spirituelle est indivisible, car nous ne pouvons pas concevoir la moitié d'un esprit. Si donc nous distinguons les facultés de l'esprit, nous ne pouvons pas les concevoir comme des parties de l'esprit (3). Lorsqu'il arrive néanmoins à Descartes de décrire l'esprit comme une émanation

(1) *Princ. phil.* I, 52 sq.

(2) *De prima phil.* Ad lect. p. 4 ; II, p. 16 sq. Cogitatio est ; hæc sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo, certum est. Quamdiu autem ? Nempe quamdiu cogito. Sum igitur precise tantum res cogitans. Ib. VI, p. 36 sqq.

(3) *De prima phil.* Resp. V, p. 66.

de la souveraine intelligence de Dieu, et en quelque sorte comme une partie du souffle divin, il ne faut pas prendre ces expressions à la rigueur. Le contexte, dans lequel elles se rencontrent, permet de croire qu'elles sont destinées simplement à marquer une parenté plus étroite de l'esprit avec Dieu (1), et toute sa doctrine est, en effet, pénétrée de l'idée que l'esprit est ce qu'il y a de supérieur, de plus noble, et, pour ainsi dire, de divin ; le corps, au contraire, ce qu'il y a d'inférieur et de sensible. Voilà pourquoi il est, avant tout, préoccupé de séparer radicalement l'esprit pensant du corps, de la matière. L'esprit ne peut donc être sorti de la matière, il ne peut qu'avoir été créé par Dieu. Il tient pour très-dangereuse l'erreur opposée à sa doctrine, parce qu'elle conduirait à nier l'immortalité de l'âme raisonnable (2).

De l'étude de l'esprit, Descartes s'élève d'un bond aux spéculations sur Dieu. Il se croit obligé de démontrer l'existence de Dieu; car, bien qu'il se fie au consentement de tous les peuples sur ce point, c'est cependant pour lui une affaire essentielle de combattre les erreurs des athées. Il attribue à l'une de ses preuves au moins une évidence irréfragable, supérieure, selon lui, même à celle de toute proposition de géométrie (3). Cette confiance est peu justifiée par l'idée très-vague de Dieu qui est au fond de toutes ses preuves. Il entend par Dieu la substance parfaite, le

(1) Ib. synops. p. 2; VI, p. 23 sq.; *Pass. anim.* II, 68.
(2) Epist. I, 35, p. 74.
(3) *De meth.* 5, p. 37.

créateur éternel, tout-puissant, omniscient de toutes les choses qui existent hors de Dieu (1). Ses preuves ne s'appliquent cependant qu'à quelques-uns des caractères rassemblés dans cette définition. Lorsqu'il se met à réfléchir en gros sur les preuves qu'il entreprend de donner, il trouve qu'elles sont de deux sortes; car l'existence de Dieu se démontre, ou bien par ses effets, que l'expérience nous révèle, ou bien *à priori*, par son essence ou son idée (2); c'est une vieille distinction de la philosophie scolastique. Des preuves tirées de l'expérience, les plus parfaites sont, à son avis, celles qui émanent des effets les plus clairs de Dieu, et l'effet le plus clair de Dieu dans l'univers est l'idée qu'il a imprimée de lui-même dans notre esprit (3). En réalité, c'est sur cette preuve que porte tout le poids de ses autres démonstrations (4). Il emploie aussi, à la vérité, la preuve ontologique, telle qu'Anselme l'avait présentée; car il soutient que l'idée de l'être parfait implique son existence, parce que l'être parfait ne peut être privé d'aucune perfection, et par conséquent de l'existence (5); mais cette preuve suppose incontestablement que nous avons l'idée de Dieu, et ne consiste que dans une analyse,

(1) *De meth.* 4, p. 23; Epist. 103, p. 334.
(2) *De prima phil.* III, p. 18; Resp. II, p. 86, def. 8; *Princip. phil.* I, 22.
(3) *De prima phil.* Resp. I, p. 62.
(4) Epist. I, 115, p. 369.
(5) *De meth.* 4, p. 23; *De prima phil.* V, p. 32 sq.; Resp. II, p. 89; *Princ. phil.* I, 14. Dieu est ce qui ne peut pas ne pas être. Ib. 15. L'existence est comptée parmi les attributs. Ib. 56. La démonstration a l'air d'un sophisme. *De prima phil.* Resp. I, p. 62.

exacte ou fausse, de l'idée de Dieu innée en nous. Mais l'idée de Dieu est en nous, comme idée innée et déposée par Dieu dans notre esprit; c'est ce qui résulte des vues de Descartes sur l'origine de nos idées. Il applique à cette idée le principe qu'il doit y avoir dans la cause au moins autant que dans l'effet, car rien ne procède de rien, et rien de parfait par conséquent de ce qui est moins parfait. Ce principe est aussi vrai des idées que des choses, parce que les idées doivent être considérées comme effets des choses. Nous ne pouvons donc pas puiser en nous-mêmes l'idée de l'être parfait, parce que nous sommes imparfaits, comme le prouvent déjà les doutes dont notre esprit est rempli (1). Nous ne pouvons pas davantage recevoir d'un autre être imparfait l'idée de l'être parfait. Cette idée ne peut donc être considérée que comme un effet de Dieu en nous, et l'effet de Dieu présuppose, sans aucun doute, l'existence de Dieu (2). Si, à cette preuve, Descartes en ajoute une troisième, ce n'est que pour la confirmer. Elle est prise de la manière dont les choses de l'univers en général existent. Ces choses n'ont qu'une existence accidentelle; leur existence présente n'est pas une garantie de leur existence future; leur conservation est une création continue. Si j'avais la puissance de me conserver ou de me créer moi-même, je pourrais me donner la substance. Mais la substance renferme plus que tous

(1) *De meth.* 4, p. 21.
(2) *De meth.* 4, p. 21, sq.; *De prima phil.* III, 16, sqq.; Resp. I, p. 54; Resp. II, p. 89; *Princ. phil.* I, 18.

les attributs ou que toutes les perfections qui conviennent à la substance. Je pourrais, par conséquent, me donner aussi toutes les perfections, et il n'est pas douteux que je ne me donnasse toutes les perfections dont j'ai l'idée. Or, je connais toutes les perfections qu'implique mon idée de Dieu ; je me donnerais donc toutes ces perfections, c'est-à-dire que je répondrais absolument à l'idée de Dieu qui est en moi. Puisqu'il n'en est pas ainsi, il faut donc que je reconnaisse Dieu comme mon créateur (1).

Comme toutes ces preuves dépendent, en définitive, de l'existence en nous de l'idée de Dieu, on sera nécessairement fort curieux d'apprendre avec quels caractères cette idée est en nous. C'est le point, en effet, sur lequel s'élevèrent les questions des amis et des adversaires de Descartes, et il eut des occasions répétées de s'en expliquer. Toutefois, ses explications ne sont pas très-satisfaisantes. Pour lui, l'idée de Dieu revient essentiellement à l'idée du parfait, qui est équivalente à l'idée d'infini. Il s'élève aussitôt une objection, c'est que nous ne pouvons pas comprendre l'infini. Descartes ne peut pas le nier ; il va même jusqu'à accorder que nous n'avons de Dieu qu'une représentation confuse. Mais ceci ne peut être considéré que comme un aveu arraché, et c'est pourquoi il y ajoute immédiatement des restrictions. Car Descartes ne pourrait se fier à une idée confuse, puisqu'il trouve le signe de la vérité des idées dans leur clarté et leur

(1) *De prima phil.* III, p. 22, sq.; Resp. II, p. 89, sq.; *Princ. phil.* I, 20, sq.

distinction. Il soutient, en conséquence, qu'il possède une idée claire et distincte de Dieu, puisque des attributs de Dieu il peut tirer des démonstrations (1). Un point semble en particulier le confirmer dans cette conviction, c'est la faculté qu'il a de distinguer l'infini de l'indéfini. Et pourtant il signale avec beaucoup de vague le caractère qui les différencie. Il réserve le nom d'infini à ce en quoi on ne peut trouver de limites sous aucun rapport, et donne celui d'indéfini à ce qui est bien sans limite sous un certain rapport, mais non pas sous tous les rapports. Ses exemples sont plus clairs que ses explications. Dieu seul, selon lui, est infini; l'espace et le nombre ne sont qu'indéfinis (2). Ce n'est pas sur ces explications que repose la force de sa conviction. Elle a un bien plus solide appui dans l'observation signalée plus haut, que la conscience de l'infini nous instruit seule des limites de nos idées, et seule nous élève au-dessus de nous-mêmes. Cela se marque nettement dans l'expression, empruntée des scolastiques, par laquelle Descartes caractérise l'espèce de connaissance que nous avons de Dieu. Il faut en dire un mot (3). Nous nous rappellerons ici que Descartes se fiait à l'expérience que nous avons de notre es-

(1) *De prima phil.* Resp. I, 58, sq. Resp. V, p. 66, sq.

(2) Ib. Resp. I, p. 59. Distinguo inter indefinitum et infinitum, illudque tantum proprie infinitum appello, in quo nulla ex parte limites inveniuntur, quo sensu solus Deus est infinitus; illa autem, in quibus sub aliqua tantum ratione finem non agnosco, ut extensio spatii imaginarii, multitudo numerorum, divisibilitas partium, quantitatis et similia, indefinita quidem appello, non autem infinita, qua non omni ex parte fine carent.

(3) Epist. I, 110, p. 351.

prit et de Dieu, laquelle est plus sûre que toute démonstration. S'il a en ce sens déclaré peu nécessaires les preuves de l'existence de Dieu, cela prouve qu'il était fermement convaincu de ce qu'il voulait démontrer, mais prouve aussi sa complète indécision à l'égard de la méthode.

S'il ne veut pas avouer l'obscurité et l'indétermination de l'idée que nous avons de Dieu, cela provient sans doute encore de ses embarras sur la méthode. Car il faut noter comme un trait caractéristique de sa doctrine qu'il évite des investigations plus approfondies sur Dieu, sur ses rapports avec l'univers et avec l'homme. Il aime à renvoyer des recherches de cette nature à la théologie. Ses explications là-dessus ne sont qu'accidentelles, souvent indécises, et ne trahissent un travail plus attentif que lorsqu'elles sont destinées à couvrir quelque lacune dans notre connaissance de l'univers. Une rapide revue de ses doctrines théologiques va nous montrer cela clairement. Nous ne pouvons nous en abstenir, non-seulement parce que ces doctrines font ressortir quelques traits caractéristiques de sa philosophie, mais encore parce que plusieurs d'entre elles ont exercé une grande influence sur le développement ultérieur de l'école cartésienne.

Afin de pouvoir considérer Dieu comme créateur du monde, Descartes enseigne que l'idée de Dieu implique une virtualité infinie, qui peut réaliser tout le possible (1). Il ne nous a pas expliqué comment cette vir-

(1) *De prima phil.* Resp. II, p. 90.

tualité se concilie avec ce principe que Dieu doit être tout réalité, et ne peut rien contenir de purement potentiel (1). Selon cette première doctrine, Descartes enseigne qu'en Dieu tout doit être conçu comme éternel et comme immuable, qu'on peut donner à Dieu beaucoup d'attributs, mais non pas des modes variables d'être (2). Ce principe est fort important parce que sur lui reposent l'efficace immuable de Dieu dans le monde, et l'éternité des lois naturelles. Lorsqu'au contraire Descartes considère Dieu comme créateur, il veut chercher en lui la cause efficace des choses, mais écarte toute considération de Dieu comme cause finale, parce que nous ne pouvons nous prétendre capables de comprendre les décrets de Dieu (3). Comme créateur, Dieu est en même temps conservateur de l'univers; les choses ne peuvent se conserver elles-mêmes, comme il a été remarqué ci-dessus; elles ont incessamment besoin du secours divin pour exister, puisque la conservation des choses est une création continuée. Poussée à ses conséquences rigoureuses, cette idée aboutirait à établir que les choses de l'univers sont de continuels effets de Dieu, et n'ont pas d'existence indépendante. Au même résultat conduit aussi la manière dont Descartes entend la substance. Dans le sens rigoureux du mot, une substance doit être une chose qui n'a besoin d'aucune autre chose pour exister. Descartes remarque très-justement que dans cette ac-

(1) Ib. III, p. 22. In qua idea Dei nempe nihil est potentiale.
(2) Epist. III, 99, p. 320.
(3) *Princ. phil.* I, 23.

ception Dieu seul peut être appelé une substance. Mais il échappe à cette conséquence en invoquant, à la manière des scolastiques, le principe, que tous les mots ne peuvent être employés en parlant de Dieu dans le même sens qu'en parlant des créatures (1). Il applique cependant ce principe autrement que les scolastiques et d'une façon très-grave; car le sens général de sa doctrine mène à cette conséquence, que l'idée de substance, que nous ne pouvons appliquer dans son sens propre qu'à Dieu seul, est transportée, mais dans un sens impropre, aux créatures. De l'infinité de Dieu doit résulter aussi la perfection du monde, c'est-à-dire son infinité dans l'espace; et quiconque voudrait concevoir le monde comme fini, est accusé par Descartes d'amoindrir la puissance divine. Il ajoute pourtant qu'il ne veut pas égaler l'infinité du monde à l'infinité de Dieu; ce qu'il soutient, c'est plutôt la simple extension indéfinie du monde (2) : distinction qui du reste est sans conséquence, puisque Descartes prétend ne considérer l'idée de l'indéfini que comme un effet de notre ignorance (3), tandis que l'*idée de la* plénitude de l'espace infini entraîne, comme nous le verrons, des conséquences très-décidées. A l'infinité

(1) Ib. I, 51. Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quæ ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendam. Et quidem substantia, quæ nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiæ non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quæ Deo et creaturis sit communis.

(2) Ib. II, 21; Epist. I, 35, p. 75; 36, p. 80, sq.

(3) *Princ. phil.* I, 26; Epist. I, 67, p. 187; 69, p. 206.

du monde dans l'espace s'ajoute son infinité dans le temps ; mais Descartes ne peut soutenir la durée infinie que dans l'avenir, et non dans le passé, et il ne lui paraît même pas impossible qu'il plaise à Dieu de retirer aux choses sa puissance conservatrice (1). Tout ce qu'il y a de positif dans les choses de l'univers dérive de Dieu, ce qu'elles ont de négatif n'est qu'une suite de la limitation qui leur est attachée comme à toute créature ; le négatif n'a pas de cause en Dieu. Cette catégorie comprend aussi le mal (2). Descartes soutient que Dieu n'est pas seulement cause universelle, mais aussi cause totale des choses. Mais il ne croit pas que cela puisse porter atteinte à notre libre arbitre, car il se repose dans la distinction théologique entre la volonté absolue de Dieu et sa volonté relative (3). Il avoue pourtant qu'il est au-dessus de notre capacité intellectuelle de comprendre comment la liberté de notre volonté se concilie avec la providence divine (4). De l'essence immuable de Dieu découle aussi son efficace immuable, laquelle se révèle dans les lois naturelles. Il en résulte une conséquence importante pour la physique de Descartes, c'est que Dieu conserve toujours dans le monde la quantité de mouvement qu'il y a mise à l'origine (5). Que la

(1) Epist. 36, p. 81 ; *De prima phil.* Resp. II, p. 81.
(2) *De prima phil.* IV, p. 29 ; Epist. I, p. 20 ; *Princ. phil.* I, 23.
(3) Epist. I, 8, p. 21 ; 8, p. 25 ; 10, p. 27, sq.
(4) *Princ. phil.* I, 40, sq.
(5) Ib. II, 36. Materiam simul motu et quiete in principio creavit, jamque per solum tuum concursum ordinarium tamtumdem motus et quietis in ea tota, quantum tunc posuit, conservat.

volonté changeante de l'homme, l'action des anges et les miracles de Dieu puissent y produire une augmentation ou une diminution de mouvement, c'est un point que Descartes paraît réserver, mais sur lequel ses écrits ne fournissent pas d'éclaircissement (1). La force motrice qu'il faut d'après cela attribuer à Dieu, ne doit pas être comparée à la force motrice que possèdent les choses créées comme un mode de leur être, de peur que cela ne conduisît à concevoir Dieu comme une âme du monde unie à la matière (2). En effet, dans ses recherches sur Dieu, Descartes appuie particulièrement sur l'idée que Dieu est un pur esprit; idée qui s'accorde très-bien avec cette autre, que, partant du pur penser, nous devons considérer l'esprit comme ce qu'il y a de plus élevé. Mais ce qui le démontre, c'est que le corps est divisible, et que la divisibilité renferme une imperfection dont Dieu ne peut être atteint. Car être divisé, c'est souffrir, et la divisibilité suppose par conséquent une possibilité de souffrir. Si Dieu ne peut-être corporel, il ne peut pas davantage être composé de corps et d'esprit; car toute composition suppose une dépendance réciproque des parties. Il est vrai que nous distinguons en Dieu son entendement et sa volonté; mais nous devons concevoir en lui le connaître, le vouloir, l'agir, comme un acte simple (3).

(1) Ib. II, 40.
(2) Epist. I, 72, p. 237. Ne viderer favere eorum sententiæ, qui Deum tanquam animam mundi materiæ unitam considerant.
(3) *De meth.* IV, p. 23; *Princ. phil.* I, 23.

Parmi toutes les déterminations que Descartes tire de l'idée de Dieu, il n'en est pas de plus importante pour le progrès de son système que celle de la véracité de Dieu, et de l'impossibilité qu'il nous trompe. Il en conclut que nous pouvons nous fier aux idées claires et distinctes qu'il a déposées en nous, ou qu'il nous suggère dans l'occasion. Rien ne lui paraît plus important que de chercher là le moyen de nous convaincre que nous ne sommes pas trompés par les impressions sensibles, qui nous mettent en rapport avec le monde extérieur et les choses matérielles(1). Cette idée de la véracité de Dieu est poussée si loin qu'il y a lieu, selon Descartes, de chercher à expliquer comment, malgré la dépendance où nous sommes de Dieu à tous égards, nous pouvons être sujets à l'erreur. Or l'erreur, dans laquelle nous pouvons tomber, s'explique par cette raison que notre entendement est limité et notre volonté illimitée. Deux choses, dont aucune ne peut être reprochée à Dieu; l'une parce qu'elle suffit à notre perfection, l'autre parce qu'elle est une conséquence de notre limitation inévitable. La non-limitation de notre volonté consiste en ce qu'elle n'est pas déterminée par la raison, mais est indifférente à son égard. Notre raison nous présente des idées qui ne contiennent ni vrai ni faux; car elles n'impliquent ni négation ni affirmation, elles n'emportent aucun jugement, et la forme du jugement est la

(1) *De prima phil.* v, p. 31. Nihil magis urgere videtur, quam ut ex dubiis coner emergere videamque, an aliquid certi de rebus materialibus haberi possit. Ib. vi, p. 46.

seule sous laquelle s'expriment la vérité et la fausseté; au contraire, des idées ne sont que des éléments premiers de la pensée, qui n'enferment encore aucune décision; elles peuvent être claires et distinctes ou bien obscures et vagues, et alors il est en notre pouvoir de leur accorder ou de leur refuser notre assentiment. C'est ce qui arrive par des décisions de notre volonté, et alors seulement naissent dans notre esprit la vérité ou l'erreur. Si nous nous laissons déterminer à nier ou à affirmer par des idées claires et distinctes, alors, il est vrai, notre volonté ne reste pas dans son indifférence; mais alors aussi toute erreur est évitée; si, au contraire, avec cette indifférence de notre volonté, nous nous laissons séduire à nier ou à affirmer d'après des idées obscures et indistinctes, alors nous pouvons tomber dans l'erreur. Mais c'est uniquement notre faute; car avec l'indifférence de notre volonté nous pouvons retenir notre jugement. Si nous n'abusions pas de cette indifférence de notre volonté, qui ne peut sans doute être rapprochée de la volonté parfaite de Dieu, et qui plutôt est le plus bas degré de la liberté, pour porter des jugements précipités, si nous ne laissions déterminer notre jugement que par des idées claires et distinctes, nous pourrions ainsi éviter toute erreur (1).

On ne peut méconnaître que cette déduction ne

(1) Ib. IV, p. 27 sq. Nullis arbitrii libertatem limitibus circumscribi experior, quamvis major absque comparatione a Deo, quam a me sit. Indifferentia, quam experior, est extremus gradus libertatis. Nascuntur mei errores ex hoc uno, quod, cum latius pateat voluntas quam intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad ea, quæ non intelligo, extendo. Ib. Resp. III, p. 103, sq.; V, p. 71; epist. I, 115, p. 370, sq.; *Princ. phil.* I, 31, sqq.

repose en grande partie sur des suppositions admises un peu vite. Il a été remarqué plus haut que Descartes ne peut maintenir toujours son principe que les idées ne sauraient contenir aucune erreur. De plus, la distinction qu'il établit entre l'entendement et la volonté, est ici une opinion toute gratuite, qui se concilie mal avec la théorie de Descartes sur l'esprit, puisque l'essence de l'esprit ne doit consister que dans la pensée, et que par conséquent la volonté est elle-même une forme de la pensée (1). Ce qui supporte encore moins l'examen, c'est d'affirmer que la volonté est indifférente et se laisse néanmoins déterminer à nier et à affirmer par la connaissance du bien, et par des idées claires et distinctes (2). Il est étrange de voir soutenir en même temps que notre volonté n'a pas de limites, et que cependant l'indifférence de la volonté n'est que le degré le plus bas de la liberté, et ne peut être comparée en grandeur à la liberté divine. Nous ne pouvons douter que Descartes ne se sente mal à l'aise sur le terrain des recherches psychologiques. Il a hâte de se dérober aux difficultés, du genre de celles qu'on vient de soulever pour atteindre le but qu'il poursuit, c'est-à-dire pour s'assurer de la vérité du monde extérieur, des choses matérielles, des objets de ses investigations physiques.

Il introduit maintenant, mais d'une manière purement accessoire, un examen des principes universels qui émanent pour nous avec évidence de la lumière naturelle. Son but principal est tout autre, c'est d'as-

(1) Epist. I, 110, p. 352.
(2) L. l.

surer à nos perceptions sensibles une vérité, qui nous puisse faire arriver à la connaissance du monde corporel. Or, sa preuve de l'existence du monde extérieur, avec lequel la perception externe nous met en rapport, est très-simple. La sensibilité est en moi un pouvoir passif, auquel doit répondre dans un autre un pouvoir actif. Il faut donc que cet autre existe pour exciter ma sensibilité. Ce sont là des idées claires et distinctes qui me déterminent à juger qu'il existe un monde extérieur (1). Le monde extérieur se représente à moi comme corporel, c'est-à-dire comme étendu selon les trois dimensions de l'espace, et comme j'ai une idée claire et distincte de l'étendue, je ne puis douter que le monde corporel existe (2). Descartes passe alors à la distinction des deux plus hautes espèces de l'être, l'esprit qui est la substance pensante, et le corps qui est la substance étendue (3). Nous avons rappelé plus haut que les philosophes antérieurs à Descartes, les péripatéticiens d'Italie entre autres, avaient déjà marqué d'une façon très-décidée l'opposition du corps et de l'esprit, et l'avaient caractérisée, comme Descartes, par la pensée et l'étendue; Descartes n'ajoute qu'une chose, c'est que nous devons considérer le corps et l'esprit comme deux substances absolument séparées l'une de l'autre. La preuve qu'il en donne, c'est que je puis avoir une conception claire et distincte de mon esprit sans corps,

(1) *De prima phil.* VI, p. 40; *Princ. phil.* II, 1.
(2) *De prima phil.* IV, p. 39; *Princ. phil.* II, 1.
(3) *Princ. phil.* I, 48.

et du corps sans esprit (1). Si nous les concevons, non pas comme des représentations sensibles, mais selon les vraies idées de notre raison, nous reconnaîtrons que chacune de ces deux substances existe pour soi. Nous avons seulement à nous tenir en garde contre les représentations confuses du corps et de l'esprit, lesquelles, dérivant de la perfection sensible, ne nous font connaître que l'union du corps et de l'esprit, mais ne nous mettent pas à même de distinguer ce que chacun d'eux est en soi (2). Il est aisé de deviner à quoi Descartes vise ici. Nous devons nous accoutumer à séparer, au moyen des idées universelles de la raison, le monde corporel et le monde spirituel comme deux sortes d'existences de nature complétement différente. Nous devons apprendre ce qu'est l'esprit par le travail de la pensée scientifique ; ce qui doit nous découvrir la nature du monde corporel, ce sont les recherches sur l'étendue dans l'espace, les théories mathématiques. Nous voudrions pouvoir dire que Descartes a mis autant d'ardeur à étudier l'esprit que les théories mathématiques.

Avant de se livrer à l'étude physique du monde corporel d'après les principes mathématiques, il s'arrête encore un instant à considérer la dangereuse union de notre esprit avec notre corps. Elle est, selon lui,

(1) *De prima phil.* Resp. VI, p. 165.

(2) *Princ. phil.* II, 3. Satis erit si animadvertamus sensuum perceptiones non referri nisi ad istam corporis humani cum mente conjunctionem, non autem nos docere, qualia in se ipsis existant. Ita enim sensuum præjudicia facile deponemus, et solo intellectu ad ideas sibi a natura inditas diligenter attendente his utemur.

dangereuse, parce qu'elle produit les représentations confuses de la nature corporelle au moyen des sens; mais elle n'est pas moins dangereuse pour sa propre théorie. La nature nous enseigne que notre esprit est uni à un corps, par lequel nous tenons au reste de la nature corporelle (1). L'union des deux substances ne doit pas être conçue comme le mélange de deux corps, quoiqu'il arrive très-souvent à Descartes de parler de mélange à propos d'elles (2), ni comme l'union du pilote et du navire; elles doivent être unies substantiellement l'une à l'autre (3), si bien qu'elles ne forment qu'une seule chose, une seule substance, la substance de l'homme. Car concevoir l'union de deux choses ne signifie rien, sinon les concevoir toutes deux comme une seule (4). Voilà qui nous étonne: car nous avons remarqué que Descartes appuie avec la plus grande force sur la nécessité de concevoir le corps et l'esprit comme deux substances séparées l'une de l'autre. Mais il en est ainsi; Descartes fait chez l'homme une exception; l'esprit uni au corps doit constituer avec le corps une même substance. De même, Descartes nous déduit que nulle substance ne saurait être incomplète; mais il n'en approuve pas moins une proposition de son disciple Régis, où il est dit que l'âme et le corps de l'homme sont des subs-

(1) *De prima phil.* vi, p. 41; *Princ. phil.* ii, 2.
(2) Par exemple, *De prima phil.* Resp. v, p. 77.
(3) Ib. Resp. iv, p. 125.
(4) Epist. i, 33, p. 62, sq. Duarum enim rerum conjunctionem concipere aliud non est, quam illas ut unum quid concipere.

tances incomplètes, et ne forment un être pour soi que par leur union (1). Avec la confusion de ses idées sur l'union de l'âme et du corps, nous ne pouvons pas être surpris qu'il déclare la question obscure, qu'il y trouve même une contradiction, bien que cette union soit clairement connue par les sens (2); seulement que Descartes, qui partout recherche les idées claires et distinctes, se soit reposé dans une pareille contradiction, c'est ce qui ne peut être considéré que comme une énigme psychologique.

Il ne pouvait toutefois s'y reposer si légèrement, sans que cela eût de fâcheuses conséquences. En poussant plus loin ses recherches sur l'union du corps et de l'esprit dans la substance de l'homme, il devait être entraîné à l'une de ces deux alternatives, ou bien à attribuer au corps les actes spirituels, ou à spiritualiser les phénomènes corporels. D'après la direction qui portait invinciblement Descartes vers la physique, on peut conclure que c'est la première alternative qu'il adopte. Ainsi nous trouvons qu'il considère plusieurs modes du penser, qui pourtant devrait ap-

(1) Epist. I, 105, p. 342. Substantiæ enim nequeunt esse non completæ. Ib. I, 90, p. 304. Animam et corpus ratione hominis esse substantias incompletas, et ex hoc, quod sint incompletæ, sequitur illud, quod componant, esse ens per se.

(2) Epist. I, 30, p. 62, sq. Quæ ad animæ et corporis conjunctionem pertinent, non nisi obscure per intellectum voluere, aut etiam per intellectum imaginatione adjutum cognoscuntur, sed per sensus clarissime. — Non mihi videtur ingenium hominum posse distincte et simul concipere distinctionem corporis et animæ eorumque conjunctionem; hoc enim concipi debent, ut unumquid et simul ut duo diversa, quod repugnat.

partenir seulement à l'esprit, comme des phénomènes purement corporels (1), et que d'autre part il attribue à l'esprit, sinon quant à la substance, au moins quant à la puissance, une étendue, laquelle pourtant devrait ne convenir qu'au corps seul (2). Rien ne nous fera mieux comprendre que cette distinction entre la substance et la puissance, comment Descartes put s'arrêter à l'idée que l'âme était unie à tout le corps (3), mais avait pourtant son siége particulier dans la glande pinéale (4). Les raisons anatomiques sur lesquelles il établit cette hypothèse, consistent essentiellement en ce que cette partie du cerveau est unique et simple, pour répondre à l'unité de la pensée, et qu'elle se meut très-facilement, afin d'être extrêmement sensible aussi bien aux impressions extérieures qu'aux influences spirituelles (5). D'après cette idée, les impressions sensibles doivent se rassembler dans cet organe, former le sens commun, et ensuite passer à l'âme, de telle sorte que l'union du corps avec l'âme soit ainsi établie (6). De cette manière, une grande partie de nos pensées dépend des mouvements de notre corps, et les descriptions que Descartes nous donne de la façon dont les esprits animaux influent

(1) Epist. III, 113, p. 417. *Phantasia corporalis*. Ib. p. 418. Concipi hoc est repræsentari per imaginem corporalem.

(2) Epist. I, 69, p. 205. Nullam intelligo nec in Deo nec in angelis vel mente nostra extensionem substantiæ, sed potentiæ duntaxat.

(3) *Pass. anim.* I, 30.

(4) Ib. I, 31. Conarion *ou* glandula pinealis. Epist. II, 36, p. 144; 50, p. 196.

(5) *Pass. anim.* I, 32; 34; epist. II, 36, p. 144; 38, p. 151; 50, p. 196.

(6) *De prima phil.* VI, p. 44.

sur notre esprit, y produisent des sensations, des imaginations, des passions, appartiennent complétement aux hypothèses physiques, dont nous avons déjà fait connaissance chez Hobbes, chez les nouveaux péripatéticiens et chez les théosophes. La pure pensée est cependant distincte des développements de notre esprit au moyen des mouvements corporels (1); à la pensée pure se joint la volonté libre. L'une et l'autre sont décrites, comme quelque chose d'indépendant des mouvements corporels, bien qu'en harmonie avec eux, et comme exerçant même sur eux une sorte d'empire. L'excitation du corps doit uniquement fournir une cause occasionnelle au développement de nos idées pures (2). Descartes se prononce cependant contre la distinction d'une partie supérieure et d'une partie inférieure de l'âme, parce que l'âme est indivisible; et même, oubliant qu'il a soutenu précédemment que toutes les sortes de pensée appartiennent à l'esprit, il s'arrête à l'opinion que la pensée pure et la volonté appartiennent seules à l'esprit de l'homme; tout le reste, qu'on a coutume d'attribuer à l'âme, ne consiste qu'en mouvements produits dans notre corps par les choses corporelles (3). C'est par cette voie que la physique est introduite dans des recherches destinées à éclaircir les phénomènes de la vie spirituelle.

(1) *Diopt.* IV, 1; *De prima phil.* Resp. V, p. 61.

(2) Un passage rappelle l'harmonie préétablie de Leibnitz, epist. I, 35, p. 72; un autre l'occasionalisme, epist. II, 55, p. 212.

(3) *Pass. anim.* I, 47; epist. II, 2, p. 5.

Dans ses recherches sur la nature, Descartes appuie avant tout sur ce point, que nous devons nous attacher rigoureusement à l'idée générale du corps, telle que la conçoit la raison. Ce qui constitue l'essence du corps, c'est l'étendue dans l'espace selon ses trois dimensions. D'où il suit que le corps proprement dit n'est pas différent de l'espace lui-même, en tant qu'il est conçu comme un espace particulier ou limité (1). Il n'oublie pas sans doute ici l'impénétrabilité du corps physique ; mais il la considère comme une suite de l'étendue, et c'est par elle que le corps remplit l'espace (2). De même que le corps est dans l'espace, il conserve les rapports qu'il soutient dans l'espace. Il ne peut pas changer ces rapports par lui-même. Il est inerte et reste en repos ou en mouvement, selon que Dieu l'a mis dans un état ou dans l'autre, tant qu'une autre cause ne survient pas pour l'en tirer (3). Mais il peut être mû du dehors, et c'est sur quoi nous aurons à revenir, quand il sera question des changements qui s'accomplissent dans le monde corporel.

Si nous nous en tenons à ces propriétés essentielles du corps pour le connaître selon les pures idées de la raison, nous ne pourrons lui attribuer autre chose que la figure, la divisibilité et le mouvement. C'est là tout ce qui constitue la matière (4). Nous devons, dans nos jugements sur le monde corporel, nous bien tenir

(1) *Princ. phil.* II, 10.
(2) Epist. I, 67, p. 184.
(3) *De prima phil.* II, p. 10. *Princ. phil.* II, 37.
(4) *Princ. phil.* II, 4 ; 23.

en garde contre les illusions des sens, provenant du mélange du corps et de l'âme, lesquelles nous entraînent à suivre les idées obscures et indistinctes de l'opinion incertaine (1). La plus générale de ces illusions consiste à attribuer aux corps des propriétés sensibles; ces propriétés ne reposent dans leur ensemble que sur une apparence. Les sens n'atteignent jamais et ne nous font connaître que la surface du corps extérieur. Ce sont des mouvements du corps extérieur qui touchent notre corps, ébranlent d'abord l'organe extérieur des sens, et ensuite se propagent jusqu'au cerveau; il ne se passe rien de plus dans la production physique de la sensation. De tels mouvements n'ont pas la moindre analogie avec les propriétés sensibles, que nous avons coutume d'attribuer aux corps (2). Descartes s'est donné beaucoup de peine pour éclaircir cette proposition par des recherches physiques et physiologiques. Cela résulte pourtant sans difficulté de l'idée, que dans la sensation il ne s'accomplit rien de plus qu'un mouvement des organes, excité du dehors. Si donc nous ramenons ainsi toutes nos représentations du monde corporel à des idées claires et distinctes, nous ne devons pas admettre d'autres propriétés générales de la matière que celles qui se déterminent mathématiquement. Les idées claires et distinctes ne nous font pas connaître d'autres propriétés du corps; il s'ensuit qu'il n'a pas d'autres propriétés, et nous ne

(1) *De prima phil.* VI, p. 44; Resp. VI, p. 165.
(2) Ib. Resp. IV, p. 136; 139; IV, p. 165; *Princ. phil.* II, 4; IV, 188, sqq.; *Reg. ad dir. ing.* 12, p. 33; *De lumine* 1; 5, p. 14.

devons admettre qu'une seule sorte de matière, dépourvue de toutes différences spécifiques (1).

Comme, d'après cela, tout changement dans la nature doit absolument être ramené à un mouvement dans l'espace, il en résulte une explication purement mécanique de tous les phénomènes de la nature conformément aux lois mathématiques. L'univers n'est qu'une grande machine, composée avec un art trop profond et trop délicat pour que nos sens puissent le pénétrer (2). Mais l'art divin se manifeste surtout dans la permanence du monde, qui dérive nécessairement de l'immutabilité de Dieu. C'est pourquoi Dieu produit tout dans le monde selon les lois simples et inviolables du mouvement naturel, c'est-à-dire mécanique (3). Nous n'avons pas besoin de formuler ici les lois générales de la mécanique. Descartes, en les établissant philosophiquement, ne se distingue que sur quelques points de ses contemporains. Il combat l'idée des atomes, parce que toute étendue et par conséquent aussi tout corps est divisible ; quand bien même d'autres choses physiques ne pourraient pas diviser un corps, Dieu n'aurait rien aliéné de sa toute-puissance (4). Descartes ne soutient pas cependant la division de la matière à l'infini, mais seulement sa division indéfinie ; il réserve à Dieu l'infini en général (5).

(1) *Princ. phil.* II, 22; 64.
(2) *Princ. phil.* II, 24; 64; IV, 203; *De prima. phil.* Resp. VI, p. 165.
(3) *Princ. phil.* II, 36, sqq.
(4) Ib. II, 20.
(5) *De lumine*, 3, p. 6; *Princ. phil.* II, 34, sq.

Avec la doctrine des atomes, il rejette aussi celle du vide, par des raisons semblables à celles de Hobbes, moins pourtant sur la foi des expériences que sur ce principe général, que le mouvement ne peut se communiquer que par le contact des corps, et sur l'idée qu'il se fait de la substance corporelle, idée qui n'admet pas de différence entre l'étendue et l'espace plein (1). Comme les corps n'ont en eux-mêmes aucune force motrice, ils n'agissent les uns sur les autres que par le mouvement qui leur est communiqué, en se chassant les uns les autres de l'espace que le mouvement leur fait occuper tour à tour. Ils se communiquent ainsi l'un à l'autre leur mouvement par le choc, et chacun perd dans le choc autant de mouvement qu'il en donne à l'autre. De là suit que la quantité de mouvement qui subsiste dans le monde corporel, est toujours la même (2). Abstraction faite de toute autre cause, chaque corps se meut aussi d'un mouvement rectiligne; mais, un mouvement venant s'ajouter à lui, il peut être écarté de la ligne droite. Le concours de toutes les causes motrices doit nécessairement engendrer dans le monde infini un mouvement circulaire, parce qu'en l'absence de tout espace vide un corps doit nécessairement prendre la place de l'autre, et qu'ainsi tous les mouvements doivent nécessairement former un cercle fermé (3). Descartes ne prétend pas toutefois soutenir l'infinité du monde dans un sens

(1) *Princ. phil.* II, 16; 18; *De lum.* 4, p. 11.
(2) *Princ. phil.* II, 31; 40.
(3) Ib. II, 33; *De lum.* 4, p. 10.

strict, mais seulement son étendue indéfinie. C'est en partant de ces principes généraux qu'il construisit sa théorie des tourbillons, pour s'expliquer le système solaire par des hypothèses purement mathématiques. Il ne pouvait se dissimuler la nature hypothétique de cette théorie, mais il la croyait justifiée par cette raison, que la volonté divine avait pu donner aux corps créés le mouvement qu'il lui plaisait, et que par conséquent nous pouvions nous en former à notre gré telles ou telles idées, pourvu qu'elles s'accordassent avec l'expérience (1). Cela nous fait voir que sa théorie de la nature, appuyée sur ses principes mathématiques, qu'il prétendait suivre exclusivement (2), atteint un certain point où ces principes lui font défaut, et où il se voit forcé d'entrer dans un autre ordre d'explications. Il ne peut faire sortir de l'abstraction mathématique d'une matière inerte la raison du mouvement et de l'ordre des choses que le mouvement a engendré. Il faut qu'il cherche cette raison plus loin pour expliquer la nature. La nature existe d'une tout autre manière que celle qui résulte de la conception mathématique. L'expérience la lui montre sous d'autres

(1) *Princ. phil.* III, 46.

(2) Ib. II, 64. Plane profiteor me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnimodo divisibilem, figurabilem et mobilem, quam geometræ quantitatem vocant, et pro objecto suarum demonstrationum assumunt, ac nihil plane in ipsa considerare præter ipsas divisiones, figuras et motus, nihilque de ipsis ut verum admittere, quod non ex communibus illis notionibus, de quarum veritate non possumus dubitare, tam evidenter deducatur, ut pro mathematica demonstratione sit habendum. Et quia sic omnia naturæ phænomena possunt explicari, ut in sequentibus apparebit, nulla alia physicæ principia puto esse admittenda nec alia esse optanda.

aspects. Il se résout donc à suivre l'expérience, à se laisser conduire par elle dans ses idées ultérieures sur le mouvement, que Dieu a imprimé dès l'origine à la matière. Il se réserve seulement d'apprécier l'expérience d'après des principes mathématiques. Sa méthode peut être aussi exacte qu'elle voudra ; elle n'en trahit pas moins l'insuffisance de ses principes mathématiques pour expliquer la nature, et montre qu'il s'était vainement fait une loi de ne jamais introduire de simples présomptions dans son jugement sur la vérité (1).

Ce qui vient ensuite dans ses recherches physiques pourrait ne pas nous occuper, comme appartenant à des sciences et à des conjectures purement expérimentales ; mais quelques-unes de ses propositions ont affecté trop profondément les idées, que nous devons concevoir de notre science en général, pour que nous les négligions. Sa théorie des tourbillons a produit peu de conséquences dans les recherches physiques ; mais sa manière d'envisager l'univers comme une pure machine a exercé une bien plus grande influence. Nous en voyons déjà quelque chose chez Descartes lui-même ; car sa doctrine de l'union du corps et de l'esprit l'a conduit, comme nous l'avons remarqué plus haut, à considérer comme purement corporels bien des faits, qui nous paraissent requérir la coopération de l'esprit. Pour faire admettre sa façon de voir dans l'univers une simple machine, il devait en venir à con-

(1) *Reg. ad dir. ing.* 3, p. 6. Nullas omnino conjecturas nostris de rerum veritate judiciis esse unquàm admiscendas.

cevoir, autant que possible, sa composition comme à l'abri de toutes perturbations. Il se résout donc sans scrupule à admettre, que notre corps et ceux de tous les êtres vivants ne sont autre chose que des machines ou des automates, lesquels pourraient faire leurs fonctions même sans esprit ou âme pensante (1). Ceci s'applique sans exception aux animaux privés de raison. Il ne prétend pas, il est vrai, leur refuser la vie et le sentiment; les apparences indiquent même qu'ils peuvent acquérir par l'habitude un certain empire sur les passions; mais tout cela n'empêche pas Descartes de soutenir que toute espèce de pensée et tout mouvement, ayant en eux son origine et n'étant pas produit par des mouvements extérieurs du monde corporel, leur manquent absolument. Leur sentiment et leur vie procède uniquement de la chaleur de leur cœur. Il en est de même de nos sensations, de nos désirs sensibles et de toutes leurs conséquences dans notre imagination, notre mémoire et notre sensibilité. Ce sont des esprits vitaux, c'est-à-dire, de petits corps qui, semblables au vent, se lèvent en nous et dans tous les êtres vivants, comme un air fort subtil ou plutôt comme une flamme très-mobile; ces petits corps mettent notre cerveau en mouvement, et, de ce centre de tous les mouvements dans l'automate vivant, ils produisent

(1) *De prima phil.* IV, p. 43. Ita si considerem hominis corpus, quatenus machinamentum quoddam est ex ossibus, nervis, musculis, venis, sanguine et pellibus ita aptatum et compositum, ut, etiamsi nulla in eo mens existeret, eosdem haberet omnes motus, qui nunc in eo non ab imperio voluntatis, nec proinde a mente procedunt, etc. *De meth.* 5, p. 35.

tous les phénomènes de la vie sensible. Pour expliquer ces phénomènes, nous n'avons besoin d'admettre ni une âme animale ni une âme végétative. Ce qu'on désigne sous ces noms, n'est qu'un feu de la même espèce, tel qu'on le trouve ailleurs dans la nature (1). Les mouvements des esprits vitaux nous procurent bien à nous et aux animaux raisonnables des images des objets, desquels ils reçoivent l'excitation extérieure, et ces images doivent même avoir une ressemblance avec les objets, sans quoi notre expérience sensible n'aurait aucune utilité pour la connaissance; mais cette ressemblance est très-grossière (2). Car il nous faut d'abord ramener toutes ces images à des idées mathématiques, pour connaître la vérité des objets. Ces images grossières, qui s'impriment mécaniquement, ne produisent aucune connaissance sans la raison et sans les idées universelles, qui nous instruisent sur l'essence éternelle des substances. C'est ainsi que cela se passe chez les animaux, qui n'ont point de raison. Nous savons déjà combien notre philosophe est enclin à ne pas considérer la pure sensation et les images de l'imagination comme des espèces de pensée, et à les séparer absolument du penser. Cette conception le pousse à combattre toutes ces vieilles idées, qui supposaient une conscience ou une pensée partout où il y a un effort vers le mouvement; il pose au contraire en principe, que l'effort au mouvement et le mouve-

(1) *Dioptr.* 4, 3; *De hom.* I, 14, p. 24; V, 106; *De form. fœt.* I, 1; II, 8; *Pass. anim.* I, 50.

(2) *Dioptr.* 4, 6. Rudem similitudinem sufficere.

ment même sont toujours produits du dehors par le choc (1). Il combat également les opinions d'un Montaigne, d'un Charron, selon lesquels nous ne pouvons refuser toute espèce de raison aux animaux qu'on prétend en être privés; Descartes tient pour certain qu'ils n'ont point de langage et sont privés de toute connaissance générale; quoiqu'il ne leur refuse pas la vie et le sentiment, il croit pouvoir pourtant leur refuser la pensée; il déclare qu'ils ne sont autre chose que des automates (2).

Ainsi donc Descartes assujettit jusqu'à la nature vivante aux lois rigoureuses de son mécanisme universel, et il n'affranchit pas même de l'influence de la machine, dans laquelle nous vivons, nos mœurs et nos sentiments (3); aussi pourrions-nous ne pas être sans crainte sur la liberté même de notre raison. Si nous nous attachons au principe, qu'il s'est efforcé d'établir sans exception, que la même quantité de mouvement doit se conserver dans la machine du monde, quelle place reste-t-il aux mouvements que l'esprit pourrait produire dans ce monde corporel? En réalité, dès que s'élève la question de mouvements de cette espèce, nous voyons Descartes l'éluder; il ne veut pas que sa manière de considérer le monde comme une grande machine, soit troublée par des considéra-

(1) *Princ. phil.* III, 56.

(2) *De meth.* 5, p. 35, sq.; epist. I, 54, p. 107, sq.

(3) *Les vertus et les vices sont déduits du mouvement de l'esprit comme inclinations naturelles; de là résulte* « ingeniorum et morum diversitas, quatenus saltem a constitutione cerebri aut peculiari animi affectu non pendent. » *De hom.* IV, 56, p. 94, sq.

tions de cet ordre. Joignez à cela qu'il ne considère les pensées de notre âme que comme un phénomène passif en nous; l'agir caractérise seul notre volonté (1); mais nous avons vu aussi, à propos de cette volonté, qu'elle doit être déterminée par les pensées claires et distinctes de la raison, sinon elle reste enchaînée au degré infime de l'indifférence. Ainsi avec tous les avantages de notre esprit raisonnable, avec les développements supérieurs de notre vie, nous sommes enveloppés dans le réseau universel de la nécessité, soit que Dieu nous éclaire et nous meuve dans l'intuition immédiate, soit que nous soyons livrés aux causes médiates du mouvement de l'univers. Nous ne songeons pas à accuser Descartes d'avoir vu clairement, et de n'avoir pas voulu avouer que sa théorie du mécanisme de l'univers et de la détermination de la volonté par la raison détruisait la liberté. Il parle avec assurance des mouvements que la volonté produit soit dans notre esprit, soit même dans notre corps (2). Nous avons fait l'expérience de cette liberté de notre volonté; nous savons comment notre volonté peut arrêter notre pensée sur un objet, tendre notre attention; elle refrène nos passions par la réflexion; elle produit

(1) *Pass. anim.* I, 17. Quas animæ nostræ actiones voco, sunt omnes nostræ voluntates. Sicut e contrario possunt in genere vocari ejus passiones omnes species perceptionum sive cogitationum, quæ in nobis recipiuntur. Ib. 41; epist. I, 86, p. 289.

(2) *Pass. anim.* I, 18. Quædam sunt actiones animæ, quæ in ipsa anima terminantur, sicuti cum volumus Deum amare, aut in genere applicare nostram cogitationem alicui objecto, quod non est materiale; aliæ sunt actiones, quæ terminantur ad nostrum corpus, ut ex eo solo, quod habemus ambulandi voluntatem, fit ut nostra crura moveantur.

tout cela, en imprimant à la glande pinéale toutes sortes de mouvements (1). Nous ne pouvons contredire de telles expériences. De même que Descartes dérive toutes nos connaissances d'idées claires et distinctes de notre raison, et se voit pourtant obligé de recourir à l'expérience de nos sens pour passer des idées universelles au monde réel, des mathématiques à la physique, de même qu'il se voit entraîné par là à des hypothèses très-hasardées, il applique un procédé analogue à l'application du monde spirituel intérieur; son hypothèse ici est l'idée de la volonté libre, qui meut la glande pinéale. Il ne s'est pas, du reste, autrement inquiété de mettre cette hypothèse en harmonie avec ses hypothèses sur le monde physique.

Il pouvait d'autant moins s'en inquiéter, que ses théories sur l'être et la vie spirituels ne sont pas du tout arrivées à la forme d'une science et d'un tout enchaîné. Son aperception intérieure l'a convaincu de sa propre existence et de celle de Dieu. Il ne veut rien diminuer de la toute-puissance divine; la Providence divine a de toute éternité tout prédéterminé, et règne, comme un Fatum, comme une immuable nécessité, sur nous et sur toutes choses. Descartes excepte pourtant de cette loi universelle la liberté de notre volonté; elle est soumise aussi à la volonté de Dieu, mais non pas à cette immuable nécessité (2). La liberté

(1) Ib. I, 41, sqq. Omnis actio animæ in hoc consistit, quod ab eo ipso solo, quod vult aliquid, efficiat, ut glandula, cui arctissime juncta est, se moveat modo convenienti ad producendum effectum, qui huic voluntati respondeat.

(2) Ib. II, 145, sq.

de notre volonté et la nécessité du Fatum divin subsistent toutes deux concurremment, sans que Descartes ait cherché à démontrer comment elles sont compatibles. Ce sont des choses trop hautes pour notre raison. Il reconnaît aussi Dieu comme le suprême bien; mais il cherche pour nous un autre bien, qui ne peut consister que dans une réunion des biens de notre âme, de ceux du corps, et du bonheur extérieur (1).

Si Descartes avait voulu développer ses pensées sur la liberté et en faire un tout scientifique, il aurait été forcé de diriger ses recherches sur la morale. Mais il n'a jamais touché cette partie de la philosophie qu'en passant, lorsqu'il en était pressé par la princesse Elisabeth et par la reine Christine. Ses pensées dénoncent un effort pour combiner, comme l'a essayé Sénèque, les Stoïciens avec Epicure, et même avec Aristote (2). Ce retour aux philosophes anciens, de la part d'un homme qui voulait frayer à la philosophie de nouvelles voies, montre combien peu il connaissait le terrain sur lequel il était attiré. Il s'applique à porter dans toutes les solutions une grande modération d'esprit, mais il les laisse toutes à l'état d'esquisses grossières. Il nous rappelle la parenté naturelle, qui nous lie les uns aux autres, et nos rapports avec tout l'univers; il fait ressortir en particulier la communauté que forment les hommes de bien; nous devons préférer le bien général au bien privé, et même nous sacrifier en

(1) Epist. I, 1, p. 1.
(2) Ib. I, 1, p. 2; 5, p. 11.

pensant à Dieu (1). Il célèbre aussi l'amour spirituel de Dieu, et le distingue de l'amour de passion, qui, en tant qu'amour du mal, est plus dangereux que la pire haine (2). Mais ces prescriptions morales se rapprochent pourtant de la doctrine d'Epicure, en ce qu'elles reviennent, en fin de compte, au calcul prudent du plaisir, que les mouvements de notre volonté pourraient nous procurer. La pitié nous est recommandée, parce qu'elle nous donne du plaisir, de même que le travail, et jusqu'à la piété, dont la récompense ici-bas consiste dans la béatitude qu'elle nous assure (3). Nous ne devons pas follement préférer le plaisir corporel à la joie spirituelle; car le plaisir est la conscience de la perfection, et il est d'autant plus grand que la perfection, que nous sentons en nous, est d'un ordre plus élevé. Ainsi Descartes regarde le plaisir spirituel comme le plus grand, et même comme un bien immortel (4). Une chose que l'on trouvera en parfaite harmonie avec ses inclinations personnelles, c'est qu'il croit reconnaître le suprême bien, auquel les voies naturelles peuvent nous conduire, dans la connaissance de la vérité par ses causes premières (5). Mais il n'entre nulle part dans de si grands détails qu'en faisant l'éloge du repos de l'âme, qu'il avait cherché à se procurer par le mélange modéré, dont il

(1) Ib. I, 7, p. 16, sq.; 8, p. 20.
(2) Ib. I, 35, p. 71; 77.
(3) Ib. 7, p. 16; 8, p. 20.
(4) Ib. 6, p. 13, sqq.
(5) *Princ. phil. præf.* p. 3.

avait fait la règle de sa vie; il l'avait passée tout entière à poursuivre ce bien. C'est, à son gré, le suprême bien qu'un homme privé puisse atteindre; l'homme privé peut se consacrer en même temps à l'étude de la science, non pas toutefois avec trop d'ardeur; il doit donner la plus grande partie de son temps aux sens et au repos de l'esprit (1). Voilà, en réalité, les bases et le résumé de sa morale. Il l'a exposée dans un écrit particulier sur les passions de l'âme. Comme le mouvement des esprits vitaux corporels les fait monter jusqu'au cerveau, il craint que ces esprits ne troublent notre repos et notre contentement; car le corps a une puissante influence sur notre bonheur; il nous prive souvent de la liberté de notre raison (2). Nous devons nécessairement remédier à cela, et nous le pouvons; car il n'est pas d'âme si infirme qu'elle ne puisse, en dirigeant bien ses efforts, arriver à un empire absolu sur ses passions. Descartes en appelle, pour le prouver, à la force de l'habitude, capable de dompter même des animaux. De même que Hobbes, il admet qu'on peut accoutumer le corps, par l'exercice, à se mouvoir dans une direction déterminée (3).

(1) Epist. I, 1, p. 1. Summum bonum privati constans recte agendi voluntas, et ex ea nascens animi tranquillitas. Ib. I, 5, p. 10; 30, p. 62. Et certe possum ingenue profiteri præcipuam, quam in studiis meis secutus sum regulam fuisse, quod paucissimas singulis diebus horas iis cogitationibus impenderem, quæ imaginationem exercent, per annum autem paucissimas iis, quæ intellectum solum, reliquum vero tempus sensibus relaxandis et animi quieti dederim.

(2) Ib. 6, p. 12.

(3) *Pass. anim.* I, 50. Nullam tam imbecillem esse animam, quæ non possit, cum bene dirigatur, acquirere potestatem absolutam in suas passiones.

Quoique le corps doive, selon sa doctrine, être indifférent à toute espèce de mouvement, Descartes transporte au monde corporel l'habitude, la pente à tel mode d'action, telles que nous les rencontrons dans la vie de l'âme. Il ne combat pas les passions en général ; il ne les trouve pas mauvaises en soi : sur elles repose toute la douceur et tout le bonheur de cette vie (1). Elles déterminent l'âme à désirer ce que la nature nous prescrit comme utile, et à y attacher notre volonté. Elles influent par là jusque sur la formation des pensées, et servent à les fixer en nous, de sorte que nous puissions les considérer plus ou moins longtemps (2). On pourrait trouver ici une indication de cette doctrine, que la nature du monde corporel est en harmonie avec les fins du monde spirituel, mais il faut remarquer aussi que, dans cet examen des passions, Descartes est infidèle à son principe de ne chercher jamais les fins dans la nature. Mais il ne croit pas que nous puissions nous abandonner à la direction de la nature au moyen des passions. En tant que la nature les excite en nous, elles doivent toutes être bonnes sans doute; mais nous devons en éviter le faux usage et l'excès (3). Contre ce double danger Descartes recommande deux moyens : l'un consiste

(1) Epist. III, 114, p. 420.

(2) *Pass. anim.* II, 52. Usum omnium passionum in eo solo consistere, quod disponant animam ad res eas expetendas, quas natura nobis dictat esse utiles, et persistendum in ea voluntate. Ib. 74. Utilitatem passionum in eo demum consistere, quod confirment et perseverare faciant in anima cogitationes, quas ei bonum est conservare, et quæ alioquin facile possint obliterari. Ib. 137.

(3) Ib. III, 211.

dans la grandeur de l'âme, c'est-à-dire dans cette disposition morale qui place le mérite de l'homme uniquement dans sa vertu, puisqu'il a été reconnu que rien n'appartient vraiment à l'homme si ce n'est sa volonté, et qui, par conséquent, trouve sa boussole dans une ferme résolution de s'attacher au bien (1). Le second moyen repose sur la pensée de Dieu et de son immuable Providence, qui nous console même des événements inévitables. Le premier moyen nous est un secours dans tous les cas qui dépendent de notre pouvoir; le second, dans tous ceux que nous ne pouvons éviter (2).

Ces prescriptions de la morale de Descartes reflètent ses sentiments personnels. Cette morale reconnaît la vérité du monde extérieur et corporel et de ses mouvements indépendants du monde spirituel, mais elle soutient en même temps l'indépendance de l'esprit incorporel, qui gouverne ses pensées par la volonté libre. Outre ces deux sortes d'être et d'action dans l'univers, elle ne reconnaît plus que l'existence et le gouvernement de Dieu. Elle admet qu'il existe des rapports entre le monde spirituel et le monde corporel, comme entre toutes les choses de l'univers et Dieu, qui les a créées et les crée de nouveau à chaque instant, mais en établissant, comme le veut son immutabilité, l'harmonie entre le présent et l'avenir, conformément

(1) Ib. III, 152, sq.
(2) Ib. III, 144; 145. Sunt autem duo remedia generalia contra has vanas cupiditates. Primum est generositas. Secundum est, quod sæpe debemus reflectere animum ad providentiam divinam.

à une loi invariable. Mais quand il s'agit d'embrasser dans une science rigoureusement liée ces trois objets de notre pensée, ou même de les concilier ensemble, Descartes hésite et élude. Il n'ose pas sonder les secrets et les fins de Dieu ; pourquoi Dieu a-t-il créé le monde, comment son infinité peut-elle subsister avec l'infinité du monde, comment l'idée même de la substance peut-elle convenir à une créature, comment la liberté de l'esprit est-elle compatible avec la Providence divine? comment est-il possible qu'esprit et corps agissent l'un sur l'autre, et s'unissent même pour former la substance de l'homme? Ces questions et bien d'autres, dont Descartes reconnaît presque toujours l'urgence, ne sont abordées qu'en passant, ou sont même écartées complétement. Chez lui domine évidemment la pensée de la limitation de notre savoir. Parti du doute absolu, il lui suffit d'avoir rencontré quelque chose de certain sur un petit nombre de points. Il s'est assuré que nous pensons et que nous sommes, que nous pouvons nous fier à la lumière naturelle des idées de notre raison, que Dieu est, que par conséquent l'expérience, qui fournit aux idées de cette raison une application au monde réel, ne peut pas non plus nous tromper; que le monde intérieur de nos idées doit être dans un rapport nécessaire avec le monde extérieur des corps, et que, néanmoins, les deux mondes peuvent réclamer chacun une certaine indépendance. Tout cela est établi; il faut reconnaître là des faits incontestables, que l'expérience nous atteste, mais qui sont aussi d'accord avec les prin-

cipes de la raison. Maintenant, comment de tels faits sont-ils liés ensemble, comment du moins les contradictions, qui paraissent subsister entre eux, peuvent-elles être résolues? c'est ce dont Descartes se préoccupe moins. Il croit comprendre que les autres ne peuvent pas en savoir là-dessus plus qu'il n'en sait, et cela lui suffit.

Les vues de Descartes sont évidemment dans le rapport le plus étroit avec les efforts scientifiques qui ont rempli sa vie. Il se propose d'expliquer à l'aide des mathématiques une partie des expériences que la nature nous donne occasion de faire. Ce mode d'explication n'est pas toujours possible; on prévoit donc que cette voie ne peut aboutir à une science formant un tout rigoureux et complet; mais, avec les limites imposées à notre raison et à notre expérience, il faut, si nous pouvons seulement arriver à une explication partielle, nous contenter de ce résultat. Il est hors de doute que ses vues étaient avant tout dirigées sur des recherches de cette nature; il visait à y trouver une application féconde des mathématiques, bien plus, à réduire complétement, selon son expression, la physique à la géométrie. Ses investigations philosophiques se rapportent elles-mêmes à ses travaux en physique; elles doivent fixer les limites, établir les principes de la physique; il nous suffit donc d'appliquer une fois pour toutes notre esprit à la métaphysique, et ensuite d'en imprimer les résultats dans notre mémoire (1), afin de pouvoir, sans trouble et sans

(1) Epist. I, 30, p. 64.

souci sur les intérêts supérieurs de notre esprit, nous vouer désormais aux recherches de physique selon la méthode mathématique. La philosophie est envisagée par lui d'après le modèle de la physique, et traitée selon la méthode mathématique. Elle a pour objet des problèmes distincts, dont quelques-uns peuvent être résolus, sans qu'on s'inquiète si d'autres doivent rester sans solution. Il évite la théologie autant qu'elle n'apporte aucun appui aux principes qui le dirigent dans la considération de la nature; il n'applique ses recherches à la psychologie, qu'autant qu'elle relève de la physique, qu'elle sert à la circonscrire ou à la fonder. Convient-il à une science comme la philosophie, qui doit tout examiner, d'écarter les questions qui se dressent devant elles ou de les renvoyer à d'autres sciences, c'est de quoi Descartes ne s'embarrasse nullement. L'esprit philosophique, qui travaille à réunir ce qui est isolé, à résoudre les contradictions inquiétantes, n'a en Descartes qu'un représentant à peu près indifférent. Le morcellement de ses résultats, le peu de rigueur de la méthode au moyen de laquelle il les enchaîne, nous montre clairement qu'il ne connaît pas la profondeur, où les sciences ont leur principe d'unité. Les faits de l'expérience l'occupent, il cherche à les ramener à des raisons mathématiques; mais son esprit recule avec effroi devant la raison dernière de tous les phénomènes.

Si nous passons en revue les différentes parties de la philosophie, nous y trouvons peu de choses nouvelles; elles se composent, pour la plus grande partie,

d'idées qui, de son temps même, ne pouvaient plus passer pour nouvelles. Les preuves de l'existence de Dieu sont une vieille propriété de l'école théologique; il ne les a pas entourées d'une nouvelle lumière. S'il a attribué à la preuve ontologique plus de valeur qu'on ne lui en attribuait ordinairement, on ne lui en fera pas un *mérite*. Nous ne trouvons dans celles de ses doctrines qui ont trait à la théologie, que les idées traditionnelles, exprimées avec plus de prudence et de ménagement pour l'opinion que de circonspection scientifique. Son principe, Je pense, donc je suis, n'était jamais tombé dans l'oubli depuis que saint Augustin l'avait posé à l'entrée de la science. Campanella l'avait repris avec une vigueur presque égale, et les sceptiques français eux-mêmes n'avaient pas manqué de poser la connaissance de nous-mêmes comme le principe de toutes nos connaissances. Seulement, avec plus de confiance et de précipitation que ses devanciers, Descartes avait cru pouvoir conclure de la certitude de notre pensée à la substance de notre esprit. Il serait sans fondement de soutenir que la doctrine de Descartes, dans son enchaînement systématique, a fait sortir de ce principe plus que n'en avaient tiré d'autres doctrines, qui l'avaient également employé. Il n'y a rien de nouveau non plus dans les raisonnements, par lesquels il passe de la limitation de notre pensée et de la véracité de Dieu à l'existence réelle du monde extérieur et corporel. S'il a ensuite opposé d'une manière absolue l'une à l'autre l'essence de l'esprit et l'essence du corps, cherché à expliquer la première

par l'attribut de la pensée, et la seconde par l'attribut de l'étendue dans l'espace, le développement de la philosophie, les doctrines matérialistes mises à part, avait dès longtemps conduit à cette manière de voir, et les péripatéticiens d'Italie, Cremonini entre autres, avaient déjà fait une distinction du même genre entre ce qui est corporel et ce qui ne l'est pas. Sous ce rapport, on ne pourrait attribuer à Descartes d'autre mérite que d'avoir formulé plus nettement la manière de voir généralement répandue. Mais par là même il souleva de nouveau le problème de l'union du corps et de l'esprit, qui déjà s'était fait jour dans des doutes et dans des théories diverses. La manière dont il s'est expliqué sur ce problème, n'a fait que renouveler l'idée, fréquemment émise avant lui, des esprits vitaux matériels, qui devaient servir de moyen d'union entre les deux sortes d'être, et il n'a fait ainsi que prêter, contre son intention, un appui au matérialisme. Quant à la doctrine qui considère les animaux privés de raison comme de pures machines, et qui, chez l'homme même, réduit à de simples mouvements mécaniques tous les phénomènes, rapportés d'ordinaire à l'âme animale et à l'âme végétative, elle ne saurait passer pour un paradoxe qu'à un seul égard, c'est qu'elle est mise en avant par un homme qui, d'un autre côté, a eu si fort à cœur de sauver les intérêts de la vie spirituelle. Elle exprime simplement sous sa forme extrême l'absolue opposition, que la distinction du rationnel et du naturel, de la vie de l'univers et de la vie spirituelle a conduit par degrés à établir. On ne pouvait

pas cependant se livrer sans réserve à l'entraînement des vues mécaniques que l'on subissait. On pourra toujours compter parmi les mérites de Descartes celui d'avoir, malgré toute sa propension aux explications mécaniques, maintenu l'opposition de la nature et de la raison, et de s'être placé à la tête des hommes qui ont défendu la vie de l'esprit contre les tentatives faites pour la résoudre dans des effets purement mécaniques. A ce mérite s'en joint un autre, c'est d'avoir résisté au sensualisme qui gagnait autour de lui, et cela avec d'autant plus de succès, qu'il savait mieux tirer de notre besoin d'expliquer la nature un parti favorable au rationalisme. On ne saurait soutenir néanmoins que sa doctrine ait tracé, malgré la force avec laquelle elle établit les idées innées, une ligne de démarcation fort exacte entre elles et les résultats de notre expérience. Au contraire, en invoquant l'intuition intérieure pour faire admettre les idées innées, elle courait risque de confondre les idées de la raison avec l'expérience intime, et, en rapportant les connaissances mathématiques au domaine de l'imagination, elle ôtait à ses preuves la plus grande partie de leur force. On ne peut nier, à tout prendre, que les recherches philosophiques de Descartes ne soient restées sans résultats nouveaux, et même n'aient pas maintenu avec fermeté les distinctions anciennes. C'est ce qu'on reconnaît clairement, quand on le voit considérer la sensation et les opérations de l'imagination, tantôt comme des modes de la pensée, tantôt comme des phénomènes purement corporels, soutenir la liberté de la

volonté comme un fait d'expérience, et puis tantôt distinguer la volonté de la pensée rationnelle, tantôt la considérer comme une sorte de pensée.

A considérer tout ce qu'il y a de décousu dans les diverses parties de son système, combien peu il a émis d'idées nouvelles, et qui se puissent soutenir, on éprouve quelque embarras à expliquer d'où est venu l'immense succès de sa doctrine. Ses théories physiques y ont eu certainement une grande part. Entreprenant avec une rare hardiesse d'expliquer la machine du monde, et appliquant à cette fin les procédés des mathématiques, avec une extrême habileté, ses doctrines se sont perdues, il est vrai, dans toutes sortes d'hypothèses, et appartiennent en très-grande partie à un passé, dont l'éclat est désormais éteint. Mais exposées d'un ton d'assurance, présentant sur certains points des résultats brillants, provoquant chez les autres l'esprit de recherche, elles ont attiré sur elles l'attention des contemporains. Si l'on reconnaissait qu'elles n'avaient pas partout abouti à des résultats également heureux, ce n'était pas une raison pour renoncer tout d'un coup à la voie qu'elles avaient ouverte. Il s'agissait seulement d'y marcher avec plus de circonspection, et mieux soutenu par l'expérience. Ce chemin est celui sur lequel la physique moderne a fait ses conquêtes. On ne peut dire, il est vrai, que Descartes l'ait indiqué le premier ; il a offert un éclatant exemple de la manière dont on peut y marcher, et il appartient à une chaîne d'hommes dont l'histoire des recherches naturelles a enregistré les noms immortels.

Il n'appartient pas à l'histoire de la philosophie de porter un jugement sur des mérites de cette nature ; mais elle ne peut manquer de signaler ce que les progrès de quelques sciences particulières ont pu répandre de lumières sur la vie scientifique générale. Les voies, où était entrée dans les temps modernes l'étude de la nature, n'étaient pas sans péril pour les doctrines générales de la philosophie. Nous avons vu comment ces voies avaient abouti à des vues scientifiques exclusives, au sensualisme, au matérialisme, au mécanisme. La doctrine de Descartes ne resta pas exempte non plus de tentatives analogues. C'est ce dont témoignent ses efforts pour expliquer, comme un pur mécanisme et sans recourir à la raison, la vie animale et même la vie humaine, jusqu'au point où il s'agit de dompter les passions ; sa manière de considérer l'univers comme une machine, où la quantité de mouvement ne peut ni augmenter ni décroître ; enfin son rejet décidé des causes finales dans la nature. Il est clair que tous ces efforts tendent à expliquer la nature sans tenir compte de son union avec la raison, et d'affranchir ainsi la science de la nature de tout lien avec la science générale. C'est ce qu'indique l'opinion que la philosophie n'a affaire qu'avec la science naturelle, et doit au contraire laisser à la théologie la science surnaturelle. Descartes a porté toutefois dans ces tentatives plus de modération que d'autres philosophes de son temps. Il s'est contenté de restreindre l'explication mécanique des phénomènes naturels au domaine inférieur de l'existence corporelle ; il a main-

tenu, en faveur de la raison, la liberté; il a laissé, dans les recherches sur la vie spirituelle, aux causes finales leur importance. On ne peut douter que tout cela n'ait sa raison dans le rationalisme, qui lui faisait attacher à ce qui relève de la raison et de l'esprit une tout autre valeur qu'à ce qui est de la nature et du corps. Et nous nous croyons fondés à dire que cette modération, cet hommage à la raison et à la vie spirituelle, joint à ses recherches indépendantes sur le terrain de la physique, est l'origine de la faveur avec laquelle le système philosophique de Dercartes fut accueilli.

La preuve de cette assertion ne peut sortir que d'une étude détaillée de l'action ultérieure exercée par la philosophie de Descartes sur ses successeurs; mais on ne méconnaîtra pas que ce fût là un mérite considérable pour l'époque où Descartes publiait ses recherches. A cette époque la direction de la philosophie sur l'investigation de la nature s'était déjà prononcée avec une telle force, qu'on eût essayé vainement de l'arrêter. On s'était surtout attaché à l'idée que l'expérience sans préjugé, et même la pure observation sensible doivent nous guider dans l'étude de la nature, et cette idée avait été poussée si loin qu'on était très-généralement enclin à dériver de l'expérience sensible toutes les propositions générales, et jusqu'aux principes mathématiques, dont on ne pouvait méconnaître l'importance pour la science et la nature. Il n'était donc pas d'un intérêt médiocre qu'un homme tel que Descartes, initié à l'étude de la nature et familier avec

les recherches mathématiques, vînt revendiquer les droits de la raison. Il prit sa cause en main du point de vue même où elle pouvait briller de la plus vive lumière. Il s'attacha aux idées mathématiques, et montra qu'elles ne pouvaient avoir rien de commun avec la confusion des sensations, avec les apparentes qualités sensibles des choses, qu'elles nous offraient une tout autre évidence que les phénomènes sensibles, dont la réalité objective pouvait même avec grande raison être révoquée en doute. Pour le prouver plus clairement, il recourut à son principe Je pense, donc je suis. Il établit que nous n'avons pas à attendre des impressions externes la connaissance de la vérité, mais que nous devons la puiser au contraire dans l'évidence de notre essence pensante. De là découlèrent pour sa philosophie des avantages du plus haut prix, la simplicité de son système, débarrassé d'une foule de préjugés et d'obscurités de la doctrine scolastique, la clarté de ses pensées, résultat de la netteté et de la précision des mathématiques qu'il prenait pour modèles. Mais à ces avantages se mêlèrent bien des inconvénients qu'on ne peut omettre. Il défendait la raison, mais sur un terrain trop circonscrit. A la place des larges idées de la raison il inclinait à mettre les idées bien plus étroites de la philosophie. Il donnait l'exemple, fécond en conséquences funestes, d'assujettir les recherches philosophiques à la méthode mathématique.

Son procédé en philosophie répond presque de point en point à sa manière de penser, telle que l'avaient

formée les mathématiques et les applications des mathématiques à la physique. Les mathématiques admettent des idées qu'elles ne peuvent d'ailleurs expliquer. C'est ce que fait Descartes, quand il distingue la substance étendue et la substance pensante sans chercher à les ramener l'une et l'autre à une unité supérieure, quand il évite d'expliquer les idées simples, dont la vérité lui est connue par une intuition certaine, en les comparant entre elles ou avec d'autres idées. Les mathématiques, dans leur application à la physique, partent de faits qu'elles cherchent à expliquer; qu'elles réussissent à les expliquer totalement ou en partie, ou bien ne parviennent pas à les expliquer du tout, elles ne les révoquent pas en doute pour cela; quand même l'enchaînement ou la compatibilité de tels faits ne seraient pas démontrés, les mathématiques n'en sont au fond nullement troublées. De même, Descartes a discuté dans ses recherches philosophiques une série de questions sur des objets, qu'il maintient à titre de faits, sans que la possibilité de les concilier entre eux lui ait causé grand souci. Il pose en face l'un de l'autre l'infini et le fini, la substance indépendante et la substance dépendante, la substance spirituelle et la substance corporelle, les idées innées et les idées adventices, la raison et la volonté, le fatum et la liberté. Toutes ces choses subsistent; comment s'accordent-elles, c'est ce qu'une science complète ne négligerait certes pas de rechercher; mais être une science complète est une prétention que ne peut avoir une philosophie résolue à laisser beaucoup à la théologie et à

la religion révélée. En ceci consiste la modestie de cette philosophie. Elle a renoncé à être une science générale. Des restes de vues dualistes dominent encore fortement en elle. Le monde se divise en monde intellectuel et monde corporel ; la science, en science naturelle et science surnaturelle; tout doit en définitive avoir son fondement dans une substance infinie, mais la nature et l'esprit doivent conserver aussi leur être indépendant, et être considérés comme des substances, c'est-à-dire, des choses qui peuvent être conçues pour soi.

Si l'on reconnaît qu'une telle philosophie était féconde en questions, on n'attendra pas du moins qu'il fût possible de s'en tenir à l'ensemble de solutions dont elle s'était contentée. Qu'elle écartât les questions théologiques, c'est ce qui ne pouvait longtemps convenir à une époque, où déjà l'on commençait à trouver la nature jusque dans la religion; cela pouvait d'autant moins lui convenir, que Descartes lui-même avait donné l'exemple de soumettre les questions théologiques à un examen philosophique. Ne s'occuper qu'accessoirement de la vie morale de la raison, et se consacrer principalement à la physique pourrait s'appeler, au sens dans lequel il le prenait, sacrifier le grand au petit. Les plus puissants leviers de la vie intellectuelle devaient pousser à faire un emploi plus large des principes que Descartes avait posés. Ce qu'il avait recommandé comme des faits connus isolément, on devait s'efforcer de le ramener à l'harmonie. Mais il était deux questions, entre autres, auxquelles ses

recherches l'avaient conduit sans qu'il en donnât une solution satisfaisante. Ses vues sur l'union de l'âme et du corps réclamaient évidemment un développement plus complet, pour ne pas compromettre les fondements mêmes de son système, l'opposition du corps et de l'esprit. L'opposition qu'il avait établie entre la substance infinie de Dieu et les substances des choses de l'univers qui devaient, selon lui, d'une part, pouvoir être conçues par elles-mêmes, et de l'autre être complétement indépendantes, ne pouvait s'arrêter à ce point, et ne pas donner lieu à une spéculation plus approfondie. Nous verrons que ce furent là les points principaux, mais non les seuls, de la doctrine de Descartes, qui provoquèrent parmi ses disciples un mouvement des plus animés.

CHAPITRE II

ARNOLD GEULINCX.

Louis de la Forge.—Jean Clauberg.—Vie et écrits de Geulincx.—Ses rapports avec l'école cartésienne. — Place supérieure qu'il donne à la raison, subordination de l'expérience.—Le rationnel et les faits d'expérience interne n'ont pas besoin de définition.—Danger du panthéisme.—Notre esprit est un mode de l'esprit infini.—Son point de départ: l'expérience de notre limitation.—Notre communauté avec Dieu.—Pluralité de phénomènes dans le moi, et unité indivisible de l'esprit.—Ce qui agit sait nécessairement qu'il agit.—Opposition absolue du corps et de l'esprit.—L'espace plein et indivisible.—Les corps particuliers n'existent que par abstraction.—L'incorporalité de Dieu déduite, non de ce que le corps est divisible, mais de ce qu'il est privé de raison.—Passivité absolue du corps.—L'opposition qui existe entre le corps et l'esprit exclut toute action immédiate de l'un sur l'autre.—Efficace de Dieu dans le monde corporel.—L'étendue appartient à Dieu, dans un sens éminent.—Création de l'univers corporel.—L'univers corporel mû par Dieu.—La permanence de la même quantité de mouvement, pure hypothèse physique.—Les causes finales exclues des recherches naturelles.—Union de l'esprit et du corps par Dieu.—Causes occasionnelles.—Nous sommes toujours en la puissance de Dieu.—Liberté de la volonté; mystère qu'elle présente; la question est renvoyée à la théologie.—Comparaison du spirituel et du corporel.—Distinction de l'entendement et de la volonté en Dieu.—Ils sont un dans la raison divine, qui contient tout en elle éminemment.—Ethique : Ne désire pas ce que tu ne peux pas.—La vertu est l'amour de la raison.—Dieu aime toutes choses avec nécessité.—Le péché provient de l'amour-propre.—Ne rien faire en vue du bonheur, agir toujours en vue du devoir.—La conscience n'est qu'un instinct.—Les quatre vertus cardinales. Le zèle.—Ne pas croire à la révélation sans examen.—L'obéissance.—La justice.—L'humilité.—Le bonheur, conséquence naturelle et non but de l'activité morale.—La vie chrétienne n'est ni résultat de l'excitation passionnée, ni contraire à cette excitation.—Revue.

On a distingué les vrais et les faux cartésiens. Les premiers ne s'écartèrent sur aucun point grave de la doctrine du Maître, et n'y ajoutèrent rien d'important. Ils pourraient donc ne pas figurer dans notre histoire de la philosophie; car l'immense succès de la philosophie cartésienne est un fait connu de tout le monde,

et qu'il n'est pas, je crois, nécessaire de démc ' ver. Cependant on aperçoit clairement chez quelques-uns de ces purs disciples de Descartes combien il était inévitable, que sa doctrine conduisît aux théories ultérieures des faux cartésiens.

Par cette raison, nous mentionnons d'abord le médecin français Louis de la Forge. Il comptait parmi les plus chauds partisans de la doctrine cartésienne. Étroitement lié avec Clerselier, l'un des plus intimes amis de Descartes, dont il traduisit et publia les œuvres, de la Forge prit aussi part à ce travail. Il mit en état d'être lu un écrit posthume de Descartes sur l'homme, et y ajouta des notes qui rectifiaient la partie physiologique de ce livre. Mais en écrivant ces notes, il méditait déjà un ouvrage, qu'il publia en 1661 sous le titre de *Traité de l'esprit humain* (1). Quoique cet ouvrage fût conçu tout à fait dans le sens de la doctrine cartésienne, de la Forge croyait nécessaire de donner plus d'éclaircissements sur la liaison du corps et de l'esprit; car il était convaincu que, si Descartes eût vécu plus longtemps, il se serait expliqué sur ce point avec encore plus de précision (2). D'après sa manière de voir, le corps et l'esprit sont deux substances, d'espèces absolument différentes, qui ne peuvent rien avoir de commun dans leurs propriétés spécifiques, par conséquent dans tout ce qui leur ap-

(1) *Traité de l'esprit humain*. — Je cite la traduction latine, faite sous les yeux et avec la coopération de l'auteur (Ludovici de la Forge). *Tractatus de mente humana*. Bremæ, 1674. 4°.

(2) Remarque au *Tractatus in homine*, 70.

partient comme substances (1). Il ne peut donc attribuer aux bêtes privées de raison, qui ne sont que des corps, aucun sentiment (2), comme Descartes l'avait fait sans réflexion. Mais il lui est bien moins possible encore de concevoir l'homme comme une substance, et comme composé cependant de corps et de l'esprit. L'homme n'est, selon lui, qu'esprit. Il ne nie pas sans doute la liaison de cet esprit avec le corps ; mais cette liaison est celle de deux substances d'espèces différentes, entre lesquelles ne peut avoir lieu une liaison causale, mais seulement une liaison dans un sens équivoque (causa æquivoca) (3). L'esprit ne peut produire et recevoir que des idées ; il ne peut ni être mû, ni mouvoir, parce qu'il n'est pas dans l'espace. S'il naît en lui des idées, il en est la cause immédiate, efficace ; le corps, au contraire, ne peut en être considéré que comme la cause occasionnelle. Descartes s'était déjà servi de cette expression, mais elle reçoit dans la bouche de de la Forge un sens bien plus précis. Il rejette l'idée d'une liaison causale entre l'esprit et le corps, la théorie qui place le siége de l'âme dans la glande pinéale ; il ne peut admettre qu'un mouvement passe du corps à l'âme, ou qu'un

(1) *Tract. de ment. hum.* 3, 4, p. 8, sq.

(2) Ib. 4, 6, p. 15, sqq.

(3) Ib. 13, 11, p. 99, sq. Mentem per modum causæ univocæ in corpus non posse agere, illud determinando ad cogitationem aliquam producendam, neque etiam corpus in mentem agere posse communicando ei motum aliquem, quoniam neque mens moveri, neque corpus cogitare potest ; oportet ergo ut sit per modum causæ æquivocæ, quod mens per suam cogitationem corpus determinet ad se movendum, et quod corpus, dum movetur, menti occasionem det aliquam cogitationem producendi.

mouvement dans le corps procède de l'âme; il repousse toute idée que le corps puisse se mêler avec l'esprit, ou l'esprit avec le corps; malgré la réunion qui existe entre eux, ils doivent rester deux substances radicalement différentes (1). Leur liaison consiste uniquement en ce que les changements que subit l'une des deux substances dépendent des changements qui se passent dans l'autre; mais l'un ne produit rien dans l'autre immédiatement. L'esprit doit appliquer ses pensées au monde corporel pour être dépendant des mouvements des corps; il faut qu'il applique aux corps sa volonté, pour que les mouvements qui se passent en lui dépendent de leurs mouvements. On pourrait appeler cela une union morale. Mais elle devient aussi une union naturelle par un effet de la volonté de Dieu qui régit tout, et qui conserve le corps et l'esprit dans une union nécessaire l'un avec l'autre (2). De la Forge a principalement dirigé son attention sur les idées de l'esprit; il est pour lui hors de

(1) Ib. 13, 6, p. 94, sq. Inter mentem et corpus rejiciamus ideam omnis generis præsentiarum localium. Manet enim utraque substantia post unionem idem, quod erat antea, nec unius sunt duo substantiæ, quæ retinent id omne, quo distinguebantur inter se ante unionem.

(2) Ib. 13, 8, p. 96. Invenio voluntatem pro unione, quæ inter mentem est et corpus, quatenus hæc voluntas extra suum subjectum procedit per suas operationes. Dicere debemus corpus mentemque unita esse, quando aliqui motus illius fiunt dependenter a cogitationibus hujus, et reciproce quædam cogitationes hujus dependenter a motibus illius, sive illius causa dependentiæ veniat a voluntate ipsa mentis, quæ est unita, sive procedat ab aliqua alia voluntate, quæ ipsa superior est. Ib. 13, 10, p. 97, sq. Poterit objici eam unionem non fore naturalem, sed tantum moralem. E contrario, quando ea unio sequitur ex decreto divino, agnosci debet pro re æque naturali ac ulla alia, quæ est in rerum natura. Quid enim est natura, nisi iste ordo, secundum quem Deus suas creaturas regit?

doute que toutes leurs modifications ne peuvent être produites que par une substance pensante, c'est-à-dire par un esprit; mais cet esprit pourrait être ou le nôtre ou l'esprit divin. Quant aux idées qui résultent de la liaison du corps avec notre esprit, nous savons qu'elles ne peuvent être produites par l'esprit humain. Car c'est un principe incontestable, que l'esprit, dont l'essence consiste dans la pensée ou dans la conscience, ne peut rien faire ou rien pâtir, sans penser ou sans savoir qu'il le fait ou le pâtit (1); or, l'esprit humain ne sait pas qu'il produit les idées qui résultent de son union avec le corps; et c'est pourquoi il ne peut produire ces idées; c'est donc Dieu qu'il faut considérer comme l'auteur de ces idées en nous (2). De la Forge ne trouve pas cela plus difficile à comprendre que la manière dont un corps en meut un autre. Car la seule supposition possible est qu'un corps ne peut en mouvoir un autre que par l'intervention divine (3). Idées de l'esprit et mouvements du monde corporel dépendent de Dieu de la même façon, et c'est en cela que consiste le moyen d'expliquer comment l'union du corps et de l'esprit a lieu. Il faut admettre que Dieu produit dans l'esprit les idées que nous voyons en lui à l'occasion des mouvements corporels, et que Dieu produit dans le monde corporel les mouvements nécessaires pour

(1) Ib. 6, 1, p. 28. Unde gravissimam hanc veritatem deducere possumus, quidquid in nobis fit, cujus conscii non sumus, spiritum non esse qui id faciat. — Quoniam spiritus nihil aliud est, quam substantia, quæ percipit quidquid in ipso contingit, sive agat, sive patiatur, id debet percipere.

(2) Ib. 15, 14, p. 113.

(3) Ib. 16, 4, sqq. p. 123 sqq.

répondre à la volonté de l'esprit (1). Mais de la Forge ne prétend pas soutenir cette théorie que Dieu fait tout; elle ne détruit pas non plus toute opération réciproque du corps et de l'esprit l'un sur l'autre, car sans le mouvement du corps et sans la volonté de l'esprit, l'idée correspondante dans l'esprit et le mouvement correspondant dans le corps ne se produiraient jamais (2).

Si l'union de l'âme et du corps, telle que Descartes l'avait conçue, conduisit ainsi à des recherches nouvelles, il en fut de même de quelques autres théories; et l'examen des rapports de Dieu avec les choses de l'univers ne provoqua pas chez ses disciples un mouvement moins vif. Jean Clauberg, né à Solingen en 1622, était au nombre des plus zélés cartésiens; il enseignait la philosophie cartésienne à Herborn et à Duisbourg, et il l'explique dans des écrits qui passaient en Hollande et en France pour en être les meilleurs commentaires. Mais il ne put s'empêcher de tirer de la doctrine du maître des conséquences, qui mettent en péril la substance des choses de l'univers. La prudente réserve, que Descartes avait observée dans ses recherches sur le rapport de Dieu aux créatures,

(1) Ib. 16, 14, p. 129. Eum qui corpus et mentem unire voluit, simul debuisse statuere et menti dare cogitationes, quas observamus in ipsa ex occasione motuum sui corporis esse, et determinare motus corporis ejus ad eum modum, qui requiritur ad eos mentis voluntati subjiciendos.

(2) Ib. 16, 15, p. 126. Tennemann et Damiron, qui, dans son *Histoire de la Philosophie en France au* XVII[e] *siècle*, a parlé fort longuement de de la Forge, s'appuie sur ce passage et sur quelques semblables, pour établir, contre l'assertion de Brucker et de Buhle, que de la Forge ne doit pas être considéré comme l'auteur du système des causes occasionnelles. Il serait facile cependant de trouver chez Geulincx et chez Malebranche des déclarations analogues.

ne convenait pas à l'esprit investigateur de Clauberg. De la doctrine que toutes les créatures ont besoin pour durer du concours incessant de Dieu, et que la conservation des choses équivaut à une création continue, il lui semblait résulter que les choses de l'univers n'ont pas une existence absolue, mais seulement une existence relative. Il n'hésitait pas à comparer notre être et l'être de toutes les créatures, en raison de leur continuelle conservation par Dieu, avec la manière dont nos idées sont fondées dans notre esprit. Retirons-nous notre volonté de nos idées, elles disparaissent ; eh bien, sans le concours de Dieu, rien ne subsisterait un seul instant. Nous sommes à Dieu ce que nos idées sont à notre esprit, et même quelque chose de moins encore ; car dans nos idées il se passe plus d'un changement sans notre volonté, tandis que Dieu est maître absolu de toute chose. L'idée de la substance, telle que Descartes l'avait conçue, conduit au même résultat. La vraie substance est telle, qu'elle n'a besoin pour être d'aucun secours étranger. Mais, dans cette acception du mot, qui est la vraie, il n'y a qu'une substance, à savoir Dieu ; toutes les autres choses ne sont que par Dieu, elles n'ont d'existence que par leur rapport à lui. D'où il suit que nous pouvons dire avec vérité que Dieu n'est pas loin de chacun de nous ; car c'est en lui que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sommes (1).

(1) *De cognitione Dei et nostri*. Exerc. 28, 5. Cum igitur res omnes, quæ a se non sunt, divinæ mentis sint operationes, sequitur, quod res illæ eodem modo se habeant erga mentem divinam, ac se habent

Si les purs cartésiens ont été conduits à développer à ce point les idées de maître, nous ne saurions nous étonner que d'autres cartésiens, qui ne prenaient pas pour règle sa doctrine dans toutes ses parties, soient arrivés à s'en écarter d'une manière plus décidée. Parmi ces derniers il faut nommer avant tous Arnold Geulincx. Nous avons peu de détails à donner sur sa vie. Il était né à Anvers en 1625, et il fut d'abord pendant douze ans professeur de philosophie à Louvain; il y soutint à ce titre une série de thèses, qu'il fit imprimer plus tard (1). Elles attaquent la vieille philosophie scolastique, les rêveries des nouveaux philosophes, les principes du sensualisme avec des plaisanteries et au moyen d'allégories, dont le goût n'est pas, à vrai dire, fort délicat; il n'épargne pas non plus le clergé, et surtout les moines. On voit très-bien par ces thèses que Geulincx songe à une réforme de la philosophie par une simplification de l'enseignement, qui doit perfectionner la logique, employer les mathématiques, les expériences, et même, avec discrétion sans doute, les hypothèses, le tout en somme dans le sens de la philosophie cartésienne; du reste ces thèses nous instruisent peu sur la doctrine personnelle de l'auteur. Il devait s'attendre que ses attaques contre

operationes mentis nostræ erga mentem nostram. Ib. 6. Nihil aliud per veram substantiæ naturam possumus intelligere, quam rem, quæ ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum, cumque unica tantum res ejus naturæ, ut nulla plane re indigeat, possit intelligi, facile erit percipere res omnes alias non simpliciter, sed secundum quid esse entia. Ib. 12, sq.

(1) *Arnoldi Geulincx quæstiones quodlibeticæ in utramque partem disputatæ*. Antverp. 1653, fol.

l'enseignement établi à l'université de Louvain lui attireraient de fâcheuses affaires. Il fut, selon toute apparence, destitué. Après le naufrage de sa fortune, selon ses propres paroles, il partit pour Leyde, et il y ouvrit en 1662 des leçons sur la logique. Il embrassa alors le protestantisme, cela paraît du moins parfaitement conforme à ses idées. A Leyde il fut accueilli avec faveur et généreusement aidé dans sa pauvreté par le théologien Heidanus. Il y publia sa *Logique* et une partie de son *Ethique*. Il attribuait la plus grande valeur à ce dernier ouvrage; il le traduisit même en flamand. Une série de thèses, soutenues sous sa présidence, ne lui appartiennent pas en propre. Après avoir continué ses leçons pendant trois ans, il fut élevé au titre de professeur de philosophie; mais il paraît avoir eu toujours à lutter contre la pauvreté. Il mourut en 1669. La meilleure preuve de l'estime qu'il s'était acquise au loin, c'est que longtemps après sa mort on fit un recueil de ses écrits, et on en publia quelques-uns sur les cahiers de ses anciens élèves (1).

Comme la plupart de ses écrits devaient servir de texte à des leçons publiques ou sont nés de ces leçons, ils renferment beaucoup de choses qu'il faut rapporter aux exigences de l'enseignement. Cela est d'autant plus im-

(1) Je consulte, outre les *Quæstiones quodlibeticæ*, les ouvrages suivants de Geulincx : *Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa erat, restituta*. Amstelod, 1698, 12. *Metaphysica vera et ad mentem peripateticam*. Amstelod., 1691, 12. *Collegium oratorium*. Amstelod., 1696, 12. *Compendium physicæ*. Francqueræ, 1668, 8. Γνῶθι σεαυτὸν, *sive Ethica*. Amstelod., 1709, 12. *Annotata majora in principia philosophiæ Renati Descartes*. Accedunt opuscula philosophica ejusdem auctoris. Dordraci, 1691, 4.

portant à noter, que les circonstances contre lesquelles il eut à se débattre étaient plus difficiles. Ses *Quæstiones quod libeticæ* montrent quel poids pesait alors sur l'enseignement. Le cours d'éloquence dont il était chargé, et l'énergie avec laquelle il est forcé de se défendre contre le reproche de négliger l'art oratoire, prouvent de plus qu'il ne pouvait se livrer librement à ses inclinations philosophiques. On ne doit donc pas le juger sur sa *Logique*, bien qu'elle indique, il est vrai, avec force les buts qu'il poursuivait en philosophie ; mais elle ne les indique que dans des appendices, afin de ne pas rompre, d'une manière trop étrange, avec la marche habituelle de l'enseignement logique. De là vient qu'il n'a pas non plus incorporé à sa logique ses idées sur la méthode pour conduire et développer notre pensée dans les sciences (1). Seulement il ne nous cache pas dans la métaphysique qu'il considère cette science comme la partie principale de la philosophie, et que, selon lui, toutes les autres sciences philosophiques n'en sont que des dépendances ; il signale expressément sous ce nom la logique, les mathématiques et même l'éthique (2). Nous aurions dû attendre de lui par conséquent une logique appuyée sur la métaphysique. Mais au contraire dans sa Logique, telle que nous la possédons, il ne veut pas faire d'hypothèses et bien moins encore se mêler de métaphysique (3); preuve évidente qu'il s'y accommode aux coutumes établies de l'ensei-

(1) *Log.* præs. p. 525.
(2) *Met.* introd. c. I, 1 ; 5, p. 1, sq. ; p. 35 ; 65.
(3) *Log.* præs.

gnement. C'est un de ses principes que nous avons mille gens à qui parler de la sagesse, très-peu de gens avec qui la cultiver, et c'est pourquoi nous devons suivre aussi la mode de l'école (1).

Geulincx se rattache dans la métaphysique au rationalisme de l'école cartésienne. Il suit Descartes, comme le montrent, outre plusieurs déclarations particulières, ses leçons sur les principes de ce philosophe, qui nous ont été conservées. Elles présentent un commentaire perpétuel, et visent presque partout à justifier par elles-mêmes les assertions diverses contenues dans les passages qu'il explique, quoique ces passages ne puissent souvent aussi être soutenus, qu'en disant que Descartes s'accommode à l'usage ordinaire de la langue. Ce que la physique de son maître a d'hypothétique ne lui échappe pas; mais les hypothèses de Descartes lui semblent bonnes; elles rivalisent avec la vérité (2). De même que Geulincx admet des dépendances de la métaphysique, il se permet aussi d'y rattacher des hypothèses (3), et il trouve que toute la physique est de cette nature. Car elle repose sur l'idée du mouvement, et l'existence du mouvement ne repose elle-même que sur une hypothèse, qui n'est pas autorisée par la raison, mais uniquement par la perception sensible (4). La physique n'a donc d'autre rôle que d'établir l'accord entre les sens et la raison, ou d'ap-

(1) Annot. maj. p. 150. Loquendum cum multis, sapiendum vero cum paucis.
(2) Annot. maj. p. 95.
(3) *Met.* introd. 1, 6.
(4) Comp. *Physic.* p. 123.

pliquer la métaphysique à ce qui nous est connu par les sens (1). Nous voyons par là avec quelle rigueur Geulincx veut édifier sa philosophie sur la raison seule, et que, s'il admet le témoignage des sens, ce n'est pas pour l'employer à fonder les vérités philosophiques. C'en est assez déjà pour établir qu'il s'efforce de serrer de plus près la doctrine cartésienne; nous verrons qu'il ne l'accepte pas dans toutes ses parties. Ses regards ne s'arrêtent pas en général à l'horizon de l'école cartésienne; les anneaux historiques, auxquels le rationalisme se rattache, sont mis chez lui plus en lumière que chez Descartes. Quoiqu'il rejette la théorie platonicienne de la réminiscence des idées (2), il vante cependant les platoniciens en général, et les appelle les vrais philosophes (3). Il vante aussi saint Augustin, comme le meilleur maître de l'Eglise; saint Paul est le seul qu'on puisse préférer; sa doctrine s'accorde merveilleusement avec la vraie philosophie (4). Il est remarquable qu'à partir de ce moment on voit dans l'école cartésienne, non-seulement Geulincx, mais Malebranche et d'autres cartésiens français afficher la prétention de philosopher dans le sens de la doctrine chrétienne. Tout comme les Pères de l'Eglise, ces cartésiens nomment leur nouvelle philosophie, philosophie chrétienne, et cela parce qu'elle s'était affranchie de la

(1) Ib. p. 148. Physici vero labor est sensum cum ratione conciliare, seu metaphysicam applicare ad ea, quæ per sensum nobis innotescunt.

(2) *Met.* p. 245.

(3) Ib. p. 282; annot. maj. p. 52.

(4) *Met.* p. 90.

domination des doctrines païennes d'Aristote, des stoïciens et de Platon. C'est, chez les cartésiens comme chez les Pères, une manière de désigner une nouvelle époque dans le développement de la philosophie. On s'était maintenant délivré de l'influence des travaux philologiques du siècle précédent; mais on s'était défait aussi de la folle prétention de s'appuyer exclusivement sur la raison primitive, et de ne prendre aucun point d'appui dans la culture de son époque. Lorsque Geulincx, en homme modeste et amoureux de l'humilité, cherche à excuser sa hardiesse de prétendre en savoir plus que d'autres, il dit qu'il a pris la Bible pour microscope, et qu'il a appris d'elle à voir maintenant, même à l'œil nu, bien des choses qui lui seraient restées inconnues sans elle. Sa philosophie veut être chrétienne, mais non toutefois à la mode d'une multitude ignorante ni à celle d'une présomption savante. Les chrétiens sont les seuls qui possèdent par l'Ecriture sainte un peu de sagesse morale, et encore parmi eux n'est-ce que le petit nombre (1). Sa philosophie est conçue dans un sens pieux. La vraie philosophie est pour lui théologie, seulement théologie naturelle; elle ne peut entrer dans la révélation (2).

Comme toute l'école cartésienne, Geulincx attribue la plus haute valeur aux connaissances de la raison ou de l'entendement pur; il considère, au contraire, les connaissances d'expérience comme quelque chose de subor-

(1) *Eth.* præs. p. 5. Soli Christiani ex sacris suis hic aliquid sapiunt, soli, sed inter solos quam pauci!

(2) Ib. præf. p. 3; annot. maj. p. 23.

donné. L'analogie et l'induction ont peu de place dans sa logique. L'expérience répond uniquement à la question de savoir si une chose existe, mais ne prouve aucune science ; car la connaissance consiste à savoir le pourquoi d'une chose, et son vrai fondement. L'expérience ne nous révèle que le motif extérieur, pour lequel nous devons poser une existence ; mais le motif externe ne nous suffit pas, il nous faut chercher par la raison le motif interne, et l'esprit n'est pas satisfait jusqu'à ce qu'il ait trouvé ce véritable motif (1). Geulincx invoque le vieil axiome, qu'il n'y a pas de science de l'accidentel ; cela suffit pour exclure de la vraie science toute connaissance qui relève des sens, de l'expérience, de l'histoire et de la tradition. Il s'ensuit aussi que l'accident, quand même il serait le vrai prédicat détaché du sujet, n'a qu'une signification passagère ; il n'appartient qu'aux relations habituelles des hommes ; et la science, qui se propose la connaissance des vérités éternelles, n'a rien à faire avec lui (2). En face de la connaissance des accidents, la raison s'efforce de connaître l'essence ou la nature des choses, et le savoir consiste dans la connaissance par définition (3). C'est pourquoi Geulincx veut tout ramener dans la logique au substantif et à l'adjectif, le dernier n'ayant qu'à expliquer l'essence du

(1) *Log.* p. 469; 485; 489; 493; 505. Ratio quietat, delectat, pascit et satiat. — Animus enim irrequietus, donec rationem inveniat.

(2) Ib. p. 26; 46, sq.; 412; annot. maj. p. 83.

(3) *Log.* p. 36. Scire enim est per definitionem cognoscere. Ib. p. 409; 421; *Met.* p. 281.

premier ou de la substance (1). Ceci rappelle la doctrine de Nizolius; mais on aperçoit aussi que cette exposition est parfaitement d'accord avec la tendance de Descartes à épuiser l'essence du corps et de l'esprit par l'indication de leurs attributs.

Quoique sur ce chemin rationnel, Geulincx cherche à écarter l'expérience pour faire place à la pensée philosophique, ses idées se rattachent néanmoins trop étroitement à la doctrine de Descartes pour qu'il ne fasse pas une exception en faveur de l'expérience interne. Fidèle à la pensée du maître, il prend cette expérience pour principe fondamental de la philosophie. Quoiqu'il n'excuse pas les doutes outrés de Descartes (2), il comprend que toute science doit traverser le doute; seulement, nous ne devons pas douter, à la manière des sceptiques, pour douter. Le point de départ de la philosophie suppose que nous ne savons rien encore, mais que nous savons que nous ne savons pas, en quoi consiste précisément le doute (3). Nous sommes conduits ensuite du doute à la pensée, de la pensée au jugement Je suis (4). C'est l'intuition interne de notre être et de notre pensée, qui nous offre le point de départ le plus solide pour toutes nos connaissances.

Il est à observer d'ailleurs, que Geulincx apprécie les objets de cette intuition interne tout autrement que

(1) *Log.* p. 15; 22, sqq.
(2) Annot. maj. p. 3.
(3) *Met.* p. 10; 15, sqq.; disp. met. p. 280; 282.
(4) *Met.* p. 22; disp. met. p. 282.

ceux de l'expérience externe. Nous avons dit ci-dessus qu'il insistait sur la définition, que l'exemple et l'induction ne lui suffisaient pas; mais quand il s'agit d'objets de l'intuition interne, il ne demande pas de définition, l'exemple lui suffit. Lorsque nous avons en nous-mêmes l'expérience d'une notion, d'une idée, nous en sommes certains, la notion nous est claire, nous n'avons besoin d'aucune explication. Ce qui est assez clair ne veut pas être expliqué davantage (1). C'est l'intuition de la raison qui nous satisfait immédiatement. Tous les procédés de la logique peuvent être ramenés à la définition et aux raisons premières; mais la définition revient elle-même à la raison première, parce que celle-ci offre les premières idées nécessaires, qui ne réclament elles-mêmes aucune raison; car elles contiennent en soi la raison première (2). Telle est, avant tout, la raison elle-même; qui la possède, sait ce qu'elle est (3). Telles sont encore les idées du vrai et du faux, de notre âme, de ses opérations, de ses sentiments. Nous avons la conscience la plus claire de tous ces faits internes; nous

(1) *Log.* p. 430. Quæ satis clara sunt, definiri non debent. Ib. p. 434. Definitionem evidentem voco illam scientiam, qua scimus optime et intuitive, ut loquuntur, quid res sit, etiamsi forte exterius non possimus illam ejus definitionem adferre. Annot. maj. p. 10; *Met.* p. 10. Evidentia seu evidens intuitus.

(2) *Log.* p. 516. Prima notio est propositio necessaria, cujus non est petenda ratio. — Prima notio subinde etiam est prima ratio, nempe quando non tantum non petenda est ejus ratio, sed neque potest reddi ulla ejus ratio præter ipsam. Ib. p. 505.

(3) *Eth.* p. 27, sq. Quid sit ratio, non debet dici, imo nec potest quidem. — Quid, inquam, sit ratio satis superque notum est nobis omnibus, quorum hoc insigne est rationales esse.

ne devons pas chercher à les expliquer (1). Il pourrait sembler étrange qu'il nous arrive encore de demander des définitions de ces choses, malgré la manière parfaitement claire dont elles nous sont connues. C'est ce que Geulincx explique en disant que l'homme livré à ses sens, le vulgaire, est accoutumé à attacher à toutes ses idées des images de l'imagination; aussi ne lui suffit-il pas de connaître clairement ce qui est intellectuel, et, sous prétexte de définitions, il n'en demande que des représentations sensibles (2). Geulincx s'élève contre cette exigence absolue; c'est contre elle qu'est expressément dirigé son discours d'entrée comme professeur de philosophie à Leyde; il considère comme une erreur fondamentale des péripatéticiens d'avoir voulu attacher à l'idée rationnelle l'image de l'imagination, et, sous le nom d'imagination, il entend toute idée formée par nous en rapport avec une sensation; les idées de la raison sont présentes en nous comme pures impressions de la vérité. Le philosophe ne doit pas les faire, il n'a qu'à se fier à elles, et il leur doit la connaissance de la vérité.

En voulant transformer en idées rationnelles les objets de l'intuition interne, Geulincx s'exposait au danger de les absorber dans l'infini. Comme Descartes, il trouve dans notre esprit l'idée de Dieu; pour lui cette idée a sur toutes les autres l'avantage de se légitimer elle-même; car elle implique en soi l'exis-

(1) *Log.* p. 115; 430; *Met.* p. 25, sq.; 68.
(2) *Log.* p. 431.

tence même (1). Acceptant l'explication cartésienne de la substance, il remarque en outre que rien de limité ne peut être conçu sans l'infini (2). Nôtre esprit, raison limitée, ne peut donc être conçu que dans la raison infinie, en Dieu ; nous devons nécessairement tout connaître en Dieu (3). Nous sommes moins des esprits que des espèces de l'esprit ; supprimez l'espèce, il ne reste plus que Dieu seul. Notre esprit n'est rien de plus que l'esprit considéré sous un point de vue particulier (4). Selon les sens, nous habitons ce monde, mais dans notre raison nous sommes au-dessus du monde et avec Dieu (5). Platon a donc eu raison d'enseigner que les choses transitoires, à vrai dire, ne sont pas, car jamais elles n'ont leur être en elles-mêmes ; Dieu seul et les choses éternelles existent dans le vrai sens du mot (6). De là il ressort clairement que Geulincx est assez fortement entraîné par la raison pure pour avouer des propositions, qui mettent en doute non-seulement l'existence du transitoire, du mouvement, de la vie, mais encore toute distinction vraie des

(1) *Met.* p. 120, not.

(2) Annot. maj. p. 34.

(3) Ibid. p. 151. Si intelligas de illis modis intellectus nostri, quos secundum se habet (quales sunt illi, qui pertinent ad ideas et notiones nostras), sic falsissimum est mentem intelligere in cerebro, sed hæc intelligit in Deo tuo, ad quem proprie etiam ideæ et notiones nostræ pertinent.

(4) *Met.* p. 56, not. Sumus igitur modi mentis ; si auferas modum, remanet Deus. Ib. p. 116. Nota, Deum esse mentem simpliciter, proprie et vere ; nam mentes creatæ seu mentes particulares et limitatæ non sunt mens, sed mens eo usque, sed cum certo limite. Ib. p. 235, sqq.

(5) Comp. *Phys.* p. 127, sq. Mundum hunc sensu incolimus ; ratione in mundo non sumus, sed supra mundum et apud Deum.

(6) *Met.* p. 96, sq.

choses particulières, toute réelle indépendance de l'une vis-à-vis de l'autre, et paraissent, en un mot, tout absorber dans l'être infini et éternel. Les choses ne sont pas séparées comme nous le pensons ; le tout et la partie sont liés ensemble, et nulle partie, si nous voulons en avoir une idée juste, ne peut être conçue sans le tout (1).

Mais à cette attraction du rationalisme rigoureux il vient s'en opposer une autre, dont nous pouvons très-bien découvrir l'origine dans les doctrines de l'école cartésienne. La foi à l'intuition interne de la raison a son fondement dans l'expérience de notre moi. Cela ne peut nous laisser oublier que nous ne saurions dépasser les limites de notre être et de notre pensée. Geulincx a une conscience très-claire des bornes imposées à nos recherches sous ce rapport ; c'est ce qu'il déclare dans les termes les moins équivoques. Comme s'il eût pressenti ce qui devait sortir plus tard de l'école cartésienne, il commence, dans sa théorie, par établir que nous devrions, il est vrai, commencer par l'idée de Dieu si nous voulions philosopher purement, mais qu'il vaut mieux commencer par les attributs de Dieu et examiner son idée, telle que l'expérience la donne, en nous souvenant de notre infirmité, de notre corruption, de notre union avec le corps (2). Descartes, dans ses recherches mé-

(1) *Met.* p. 180, sqq.; *Log.* p. 65.

(2) *Met.* p. 111. Ab idea Dei incipere debemus quidem, si pure velimus philosophari; sed utilius est ab attributis incipere, atque sic Deum a posteriori cognoscere, supposita labe nostra ; mens autem angelica deberet incipere ab idea.

taphysiques, ne voulait tenir aucun compte de la qualité d'hommes; Geulincx, au rebours, avait, dès le début, ajouté au principe Je pense, donc je suis, cette proposition Je suis homme (1); il prenait sans doute ici l'idée d'homme dans un sens très-général; il n'entendait par là que l'union du spirituel et du corporel, et il prétendait que cette expression nous rappelât avant tout, non pas le corporel, mais le spirituel (2); elle lui suffisait toutefois pour le faire souvenir de notre faiblesse. Car nous sortons de la sphère des êtres purement spirituels et qui vivent dans la pure raison, par cela seul que nous sommes unis à une chose animale et privée de raison (3). Il nous faut donc admettre aussi que, si nous pouvons concevoir Dieu, nous ne pouvons pas l'embrasser ou le comprendre (4). Nous devons l'adorer comme une essence qu'aucun mot ne peut définir; nous savons qu'il est, mais non comment il est (5). C'est pourquoi Geulincx avertit de se garder de cette théologie téméraire, qui, portée par les ailes d'Icare, veut fondre sur l'Eternel, avant que l'homme ait conscience de lui-même et du monde dans lequel il vit (6). Nous ne devons pas oublier à quel point de vue nous sommes placés dans nos recherches scientifiques.

(1) Ib. p. 35.
(2) Ib. p. 201. Etiamsi enim homo sit mens cum corpore, non licet tamen hoc invertere, et dicere hominem esse corpus cum mente.
(3) Cf. ce qui est dit contre la corporalité de Dieu, annot. maj. p. 21.
(4) Annot. maj. p. 18.
(5) *Met*. p. 117, sq.
(6) *Met*. p. 144, sq.

Quoique nous ne devions pas considérer les choses telles qu'elles apparaissent aux sens, ni même au jugement de notre entendement, nous ne pouvons nous empêcher de convenir que nous ne saurions les considérer que selon nos facultés humaines. Quoique nous ayons reconnu que les sens nous trompent, nous n'en apercevons pas moins les choses telles que les sens nous les montrent. Sans doute, nous savons que le bâton, qui nous paraît brisé dans l'eau, n'est pas brisé, et, malgré cela, nous le voyons comme s'il était brisé. Il en est de même des idées de l'entendement, quoique peu de gens le remarquent. Cette manière de voir, sensible et intellectuelle, nous est attachée comme une infirmité dont nous ne sommes pas guéris, encore que nous la connaissions. Il y a en nous, il est vrai, quelque chose de divin, par quoi nous ne cessons d'être avertis que les choses ne sont pas telles que nous les sentons ou les pensons, et c'est dans ce quelque chose que consiste notre sagesse humaine (1). Il faut nous élever du mal au bien, et traverser l'erreur et le préjugé pour arriver à la vérité. Nous ne pouvons éviter l'erreur originelle de nos sens et de notre rai-

(1) Ib. p. 155, not. Etiamsi nos semper phantasmata sensus et intellectus ipsis rebus tribuamus, tamen est aliquid divinum in nobis, quod semper dicit nobis, non esse sic, et in hoc unico consistit nostra, quatenus homines simus, sapientia. Ib. p. 156, sq. Non minus enim, quod pauci videntur observasse, intellectus noster modos suarum cogitationum rebus a se cogitatis tribuit, quam sensus rebus a se perceptis speciem, quam ipse in se habet, affingere et quasi appingere solet. Ib. p. 165, sqq. — On peut voir dans toute l'introduction qui précède la *Métaphysique péripatéticienne*, combien Geulincx s'est approché de la méthode de Kant.

son ; la seule chose, dont il nous reste à nous garder, est de ne pas confirmer cette erreur par notre acquiescement ultérieur ; nous devons, au contraire, apprendre, par la supériorité de notre raison, que notre pensée humaine est sujette à l'illusion (1). Nous ne connaissons le monde qu'au moyen de nos sens (2). Bien qu'il y ait en nous quelque chose de divin, qu'en réalité nous ne soyons que des modes de l'esprit divin, toutefois notre esprit immortel n'est pas éternel, puisqu'il peut être passif, qu'il présuppose, en conséquence, une cause active, dont l'existence précède nécessairement celle de l'être passif (3). Dieu nous a fait participer au mouvement; de là suit que nous vivons dans le temps (4) ; de là suit que nous ne pouvons sortir de nous-mêmes pour contempler toutes choses dans la pure lumière de l'éternité, forcés que nous sommes d'appliquer nos idées aux mouvements de l'univers (5). Les choses qui ne sont pas éternelles sont aussi nécessairement limitées; d'où le conseil que Geulincx nous donne, après Descartes, de ne pas prétendre tout pénétrer. Une grande partie de la sagesse est de se résigner d'une âme égale à ignorer à jamais quelque chose (6).

Ce serait néanmoins mal prendre la pensée de Geulincx, que de croire qu'il veut nous détourner de porter

(1) *Log.* p. 470; *Met.* p. 173, sq,
(2) *Met.* p. 120, not.
(3) *Met.* p. 146.
(4) Ib. p. 87.
(5) Annot. maj. p. 21.
(6) Ib. p. 31. Magna pars sapientiæ est quædam æquo animo velle ignorare.

nos méditations sur Dieu et sur l'infini. Il s'en faut de beaucoup, l'idée de la limitation de l'intelligence humaine résulte au contraire de la comparaison qu'elle fait d'elle-même avec l'infini. Nous devons reconnaître qu'il ne nous est pas donné de comprendre Dieu; mais nous ne devons pas renoncer à atteindre jusqu'à lui (1). De là découlent ces propositions, qui nous font concevoir notre esprit comme un mode de l'esprit divin, et soutiennent que nous pensons, vivons et existons en Dieu. Ceci montre que Geulincx est bien éloigné de cette vue grossière, qui envisage le rapport des choses finies à Dieu comme un rapport purement extérieur. Nous avons, nous autres hommes, la plus intime communauté avec Dieu par l'idée éternelle, à laquelle nous pouvons atteindre dans l'esprit éternel (2). En créant, Dieu communique ses perfections, mais ne prête néanmoins qu'une partie de ce dont il se réserve la possession sans limite. Imposant à sa perfection des limites dans les créatures, il en fait des êtres qui lui sont jusqu'à un certain point étrangers, il les pose hors de lui, mais en même temps les rapporte à lui, en tant qu'ils sont illimités. Geulincx n'aperçoit pas de difficulté dans cette doctrine, pourvu que nous laissions de côté l'imagination et ne songions pas à un acte sensible, à un créateur agissant corporellement. Or c'est ce que nous sommes surtout tentés de

(1) Ib. p. 24. Vetantur disputationes de infinito, tales nempe, quæ comprehensionem infiniti supponunt vel inferunt, alioqui enim de infinito, ut apprehendi a nobis potest, merito disputatur.

(2) Ib. p. 18.

faire, quand nous pensons au monde corporel ; aussi Geulincx nous prévient-il de prendre garde de nous tromper sur les relations du monde à Dieu (1). Sa doctrine maintient le principe cartésien, que nous devons commencer par l'esprit, parce qu'il nous est plus connu que le corps.

Dans le principe Je pense, donc je suis, il faut distinguer l'antécédent et le conséquent; la pensée, dont il s'agit dans l'antécédent, est d'espèces très-diverses; elle offre les modes les plus multiples, des phénomènes très-variés, dont nous pouvons, quant à présent, laisser de côté l'importance pour la connaissance de la vérité, mais dont l'existence est au-dessus du doute, parce que nous en avons la conscience la plus claire (2). Mais l'être du moi, dont l'existence est exprimée dans le conséquent, est simple. J'ai la conscience la plus claire que je suis une chose indivisible, car au milieu de tous les changements qu'éprouvent mes pensées je reste un et identique. Peut-être ai-je un corps qui a des parties, mais il est différent de moi (3). Quant aux pensées qui naissent et disparaissent en moi, je sais, par la conscience la plus claire, qu'elles ne dépendent pas de ma volonté; je ne puis pas les produire comme je le veux, je suis forcé d'attendre l'occasion. Ces pensées doivent donc me venir d'ailleurs; je crois qu'elles dépendent de mon corps, mais je ne le sais

(1) Ib. p. 19. Limites enim ponendo certis suis perfectionibus eas quodammodo alienat et extra se ponit, easdem tamen sibi retinet, quatenus illimitatæ sunt.

(2) *Met.* p. 23, sq.

(3) Ib. p. 24, sq.

pas (1). Il est impossible qu'elles viennent du néant; donc il faut m'occuper d'en chercher la cause. J'ai pour me conduire dans cette recherche un principe qui règle toutes mes pensées. Mon essence consiste dans la pensée; la conscience de moi-même m'est essentielle. D'où je sais que je ne puis rien faire sans le penser, ou sans en avoir conscience. Il suit de là avec une certitude rigoureuse, que s'il est une chose, dont vous ne sachiez pas comment elle se fait, ce n'est pas vous qui la faites (2). Il résulte de ce seul principe, que nous ne pouvons pas considérer comme des actes de notre esprit les pensées que nous trouvons en nous, sans savoir comment elles s'y produisent, et que nous devons nécessairement en chercher la cause hors de nous. Mais Geulincx ne tarde pas à donner à ce principe une extension plus grande encore. Il considère toute activité sur le type de la nôtre. Il admet donc comme incontestable que tout ce qui agit, sait nécessairement aussi comment il agit. Ce principe évident, selon lui, n'aurait été obscurci en nous que par le préjugé, qui fait supposer de l'activité dans les corps qui n'ont aucune conscience (3).

Ce principe est si franchement énoncé par Geulincx

(1) Ib. p. 25, sq.

(2) Ib. p. 26, sq. Quod nescis quomodo fiat, id non facis.

(3) L. l. Impossibile est, ut is faciat, qui nescit quomodo fiat. Est hoc principium evidentissimum per se, sed per accidens et propter præjudicia mea et anteceptas opiniones redditum est non nihil obscurius, jamdudum enim persuasum habeo, res aliquas, quas brutas esse et omni cogitatione destitutas cognoscebam, aliquid operari et agere. — Mirari mihi subit, cum satis clare agnoscam, me id non facere, quod nescio quomodo fiat, cur de aliis aliquibus rebus aliam persuasionem habeam.

et soutenu avec une telle assurance, que nous sommes très-autorisés à chercher les moyens termes par lesquels il y est arrivé. Nous ne prétendons certes pas méconnaître la valeur qu'il peut avoir dans l'origine; c'est sans doute sur cette valeur originelle que Geulincx s'appuyait principalement. Mais le préjugé habituel de l'activité des corps, préjugé qu'il était forcé de reconnaître, ne pouvait être renversé par la force immédiate de son principe. Aussi le voyons-nous recourir en effet à d'autres idées, pour combattre ce préjugé et pour établir son principe.

Ces idées ne pouvaient manquer de l'amener à diriger ses recherches sur le monde corporel, qu'il posait, d'une manière toute cartésienne, en face du monde spirituel. Corps et esprit sont absolument opposés l'un à l'autre, ils n'ont rien de commun, sinon d'être des substances (1). L'esprit est la substance pensante, le corps la substance étendue. Geulincx combat avec la plus grande force cette idée qu'entre le corps et l'esprit il n'y a qu'une différence de degré. Cette idée repose uniquement sur ce qu'on définit le corps ce qui peut être touché, et qu'on observe que tel corps tombe facilement sous le toucher, que tel autre y échappe (2). Cette définition du corporel par le palpable n'offre qu'une description du corps, laquelle, sans être fausse d'ailleurs, n'exprime pas son essence; car elle est logiquement très-défectueuse, puisqu'elle exprime seulement ce que le corporel peut

(1) *Met.* p. 281.
(2) Comp. *Phys*. p. 9.

être, mais non ce qu'il est, et ne renferme rien de plus qu'un rapport du corps à notre sens du tact (1). L'essence du corps consiste uniquement dans l'étendue; ôtez l'étendue, et le corps disparaît. Aussi est-il plus exact de nommer le corps étendue que quelque chose d'étendu; l'étendue est sa nature simple (2). De même que Descartes avait déjà désigné le corps, pris d'une manière absolue, comme espace, Geulincx à son tour (3), s'attachant à l'idée mathématique du corps, déduisait l'impénétrabilité et la propriété de remplir l'espace, de ce que tout espace est rempli par lui-même, et que deux espaces ne peuvent occuper le même espace (4). De là il tire de nombreuses conséquences. L'espace est infini, et par conséquent le corps est nécessairement aussi infini. Par cela seul, et sans autre preuve, est supprimée la possibilité du vide (5). L'espace est un, rigoureusement continu, indivisible, par conséquent ces propriétés doivent être pareillement attribuées au corps. Les corps particuliers, que nous pouvons distinguer les uns des autres, ne doivent pas être confondus avec le corps pris en général. Ce que nous appelons un corps particulier, serait mieux nommé simplement quelque chose de corporel; la pierre est corporelle, puisque indépendamment de sa forme elle possède encore la propriété de ce qui est corporel; mais elle n'est pas corps absolument, de

(1) Ib. p. 7, sqq.; p. 28, sqq.; *Met.* p. 40, sq.; 107, sq.; 280.
(2) *Met.* p. 40.
(3) Ib. p. 50; Comp. *Phys.* p. 14.
(4) *Met.* p. 104, sqq.; Comp. *Phys.* p. 27; 29.
(5) *Met.* p. 45; 48; Comp. *Phys.* 16; 18.

même que la table n'est pas bois absolument, mais une chose de bois (1). Les corps particuliers n'existent que par l'abstraction, et l'abstraction n'est pas, il est vrai, une erreur, mais elle ne renferme pourtant qu'une partie de la vérité (2). Prenons le corps dans sa pleine vérité, indépendamment de ses rapports particuliers, des distinctions qui ne relèvent que de l'abstraction et de notre pensée, et nous devons reconnaître un corps unique, rigoureusement indivisible, qui est la totalité du monde infini (3). Le corps indivisible, qui remplit l'espace infini, est le vrai corps; tous les corps particuliers, qui sont divisibles, n'appartiennent qu'à notre intelligence imparfaite (4). Chaque chose dans le monde des corps appartient au tout. Descartes avait enseigné que nous ne pouvons concevoir le fini sans l'infini, Geulincx appliqua au monde des corps cette façon de voir; vous ne pouvez en distraire aucune partie; ôtez-en une seule, et le tout s'écroule (5). Il résulte de là que Geulincx n'accepte pas la vague distinction que Descartes avait faite entre l'indéfini et l'infini; pour lui l'espace est infini et sans parties, les choses corporelles particulières ne

(1) *Met.* p. 50; 200; annot. maj. p. 69.

(2) *Met.* p. 59 sq.; 67, Abstrahentium non est mendacium.

(3) An. maj. p. 69; 74. Mundus... idem est, quod corpus universum.

(4) *Met.* p. 55. Corpus est divisibile. Hoc est intelligendum de corpore particulari; nam de corpore generaliter sunto intelligi nequaquam potest. Si enim corpus ut sic divideretur, non nisi interjecto vacuo divideretur. Ib. p. 234, sq. Particularia ista corpora reapse non distinguuntur inter se, reapse sunt unum illud simplexque corpus, una illa atque individua extensione, quæ quaqua versus in infinitum procurrit. Annot. maj. p. 21.

(5) *Met.* p. 57, sq.

sont pas des parties, mais simplement des modifications du monde corporel (1). De même qu'il conçoit le corps, pris absolument et en dehors de toutes conditions, comme espace pur, et en abstrait par conséquent toute relation, il écarte également du corps universel les trois dimensions de l'espace; elles n'ont de sens qu'attribuées aux choses corporelles particulières (2). L'importance de ces déductions n'échappera à personne. Elles ont pour but d'élever l'idée du corps, dont Descartes avait détaché les propriétés sensibles, dans la pure lumière de la raison. A cette fin toutes les particularités, toutes les faiblesses de l'existence sensible devaient être abstraites de cette idée. Les résultats de cette méthode apparaîtront plus tard dans Spinosa et dans Malebranche. Ils s'annoncent déjà chez Geulincx par ce fait, qu'il ne pouvait déduire de la passivité du corps, qui résulte de sa divisibilité, la preuve que Dieu ne peut être conçu comme corporel (3).

Mais il essaie de démontrer par une autre voie cette proposition. Le corps ne pense pas, il est une chose brute, privée de raison. C'est la plus grande des imperfections; elle ravale presque le corps jusqu'au néant. Nous ne pouvons attribuer à Dieu une telle imperfection (4). Un autre point se rattache à celui-là dans l'i-

(1) Ib. p. 73.
(2) Ib. p. 62.
(3) Annot. maj. p. 21.
(4) L. l. Corpus etiam universum est res bruta, omni destituta cogitatione; hic limitatio, hic imperfectio ejus est; et quidem summa imperfectio brutalitas est.

dée du corps. Des philosophes antérieurs avaient déjà fait observer que le corps, en tant qu'il n'a point conscience de ses états, ne renferme aucun mobile d'activité, qu'il est par conséquent inerte. C'est ce que Geulincx croyait pouvoir démontrer, sans recourir à cette privation de la pensée. S'il n'admettait pas de parties séparées dans l'espace, il ne laissait pourtant pas que d'y reconnaître des parties rigoureusement liées. Mais toutes ces parties sont en repos, si l'on considère l'étendue en soi; elle n'exprime rien de plus en effet qu'une juxtaposition de parties, elle n'implique pas qu'une partie meuve l'autre. Il s'ensuit que le mouvement ne peut être attribué au corps en soi. Il n'a pas de force active, mais seulement une capacité passive, qui permet qu'une partie soit éloignée de l'autre, et donne ainsi lieu au mouvement (1). On voit clairement ici pourquoi Geulincx se croyait autorisé à donner une valeur illimitée à son principe : Ce qui agit sait nécessairement comment il agit. Il ne reconnaissait que deux sortes de choses, les choses corporelles et les choses spirituelles; celles-ci ont conscience de leur essence, et doivent par conséquent faire avec conscience tout ce qu'elles font; celles-là au contraire n'agissent point, elles n'ont qu'une capacité passive. Le mouvement leur convient; mais le mouvement n'est qu'un état passif; il est aussi erroné de regarder le mouve-

(1) Comp. *Phys*. p. 102, sqq. Corpus motum a se habere non potest. Corpus enim præter extensionem nihil dicit; extensio autem tantum dicit partem apud partem, non vero eamdem partem ab eadem parte, hoc enim dicit motus; igitur in natura corporis nulla apparet vis, qua moveat, sed tantum aliqua vis passiva, qua moveatur. *Met*. p. 84; annot. maj. p. 8.

ment comme une action, que de confondre l'image sensible avec l'idée (1). Les corps se communiquent le mouvement l'un à l'autre; mais que le mouvement passe d'un corps à l'autre, que l'un en perde autant que l'autre en reçoit, ce n'est pas là sans doute ce qui peut s'appeler produire du mouvement(2). Aux propositions, qui refusent au corps la puissance d'agir et de mouvoir, vient donc s'ajouter, comme conséquence, que le corps est nécessairement mû par l'esprit, s'il est vrai que le mouvement lui appartienne (3). On ne peut voir là qu'une rigoureuse déduction des principes cartésiens.

Cette opposition de la puissance corporelle et de la puissance spirituelle conduisait encore à d'autres conséquences. Geulincx trouve extrêmement difficile de concevoir entre elles aucune liaison. Bien que convaincu par la conscience de lui-même, qui lui sert de point de départ, que beaucoup de changements dans nos idées viennent du dehors; bien que conduit par la grande diversité de ces idées à inférer qu'elles ne peuvent toutes procéder d'un esprit simple, au moins immédiatement; bien que persuadé, sur la foi de la conscience la plus claire, qu'elles sont suscitées en nous par le mouvement d'où résulte dans le monde corporel la succession et la diversité des phénomènes, il n'en regarde pas moins comme impossible à la pen-

(1) *Met.* p. 179.
(2) Ib. p. 121; 124.
(3) Comp. *Phys.* p. 107. Si corpus movendum est, movendum est a mente. Non potest enim a se moveri; — extra corpus vero nihil est præter mentem; igitur si motus ponendus est, ponendus est a mente. *Met.* p. 85.

sée (1), par le fait de la différence radicale qui distingue la substance corporelle et la substance spirituelle, de concevoir qu'un corps puisse être cause de mouvements, ou même de changements d'idées dans notre esprit. Quoique les corps se rencontrent et se choquent l'un l'autre, leur choc ne peut jamais m'atteindre moi-même ; ils ne se meuvent que dans l'espace, où je ne suis pas, parce que mon essence pensante et simple est incompatible avec l'idée de situation dans l'espace. La théorie, qui place l'esprit dans le cerveau ou dans toute autre partie du corps, ne peut être soutenue à la lettre. Dire que l'âme est dans le corps, ne peut signifier autre chose sinon qu'elle exerce sur lui des actions, et qu'en revanche elle en subit de sa part (2). Il en résulte que, prise dans l'acception propre, l'union du corps et de l'âme pour former l'unité de l'homme est niée complétement ; car, en thèse générale, l'union d'une substance quelconque avec une autre ne lui est pas essentielle, et dépend toujours d'une autre puissance qui la maintient. Aussi ce que nous appelons union ou séparation de l'âme et du corps, s'accomplit-il sans leur volonté et sans leur con-

(1) *Met.* p. 28 ; 30 ; 34.

(2) Ib. p. 32, sq. Etiamsi enim inter se occurrant corpora, certe tamen non incurrunt in me. Ego partium omnium expers res sum. — Et quis incursus fit in id, quod partes nullas habet? Ubi ergo non proprie versor inter corpora, nullum ibi locum, nullum spatium occupo ; quantillum occuparem, extensus essem et totidem haberem partes secundum molem, quot habet tale spatium. Annot. maj. p. 150, sq. Mens nostra proprie nullum locum occupat, unde si proprie loquendum sit, non magis est in cerebro, quam in calcaneo. *Disp. de conario sensus*, p. 254, sq.

cours (1). S'il paraît dès à présent impossible, en vertu de ces principes généraux, que le corps puisse agir sur l'esprit, cette impossibilité ressort mieux encore, dès qu'on tient compte des effets et des causes, admises d'ordinaire dans les rapports entre le corps et l'esprit. Le corps devrait produire en moi des sensations; mais il ne peut rien produire de pareil en lui-même, bien moins encore en moi par conséquent. Le corps devrait susciter en nous des idées; mais comme il n'a point d'idées, cette puissance lui manque absolument; il n'y a qu'une chose pensante qui puisse produire des idées. Il appartient au corps de se mouvoir; mais si, par impossible, de tels mouvements se transmettaient à notre esprit, seraient-ils des sensations ou des idées? Entre des mouvements et des sensations ou des idées il n'y a aucun rapport. Etre mû et sentir ou connaître des propriétés sensibles, ce sont des choses toutes différentes (2). Mon œil réfléchit les images des choses visibles comme un miroir; mais le miroir ne voit pas; il est tout aussi impossible que le monde extérieur introduise en moi son image; il la fait passer à mon corps, mais non au delà. Le monde abandonne cette image à ce point, et il faut une puissance supérieure pour la porter jusqu'à mon esprit (3).

De même qu'on ne saurait attribuer au corps la

(1) *Met.* p. 35, sq.
(2) *Met.* p. 29; 32, sq.; annot. maj. 151, sq.
(3) *Eth.* p. 125, sqq.; 133. Mundus, quem specto, speciem suam, qua spectatur a me, ingerere mihi non potest; appellit eam ad corpus meum atque ibi destituit; quod ulterius eam in ipsum et mentem meam subvehit numen est.

puissance de produire des changements dans notre âme, de même on ne peut attribuer à l'âme la puissance de mouvoir notre corps. Nous savons, il est vrai, et par la conscience la plus claire, que nos membres sont mus, parce que nous voulons qu'ils le soient; mais nous ne savons pas néanmoins comment cela se fait; et si nous produisions nous-mêmes le mouvement de nos membres, nous le saurions d'une manière immédiate, au lieu d'être obligés d'apprendre par l'étude de l'anatomie comment s'accomplissent les mouvements de notre corps. Ajoutez encore que ma volonté de mouvoir mon corps peut subsister sans que ce mouvement ait lieu (1). Ce que je fais est la seule chose qui dépende de moi; les opérations que j'accomplis, mes idées, mes désirs, cela seul se passe en moi; hors de moi, je ne puis produire aucun effet. La liaison de mes pensées et de mes désirs avec les mouvements du monde corporel n'est pas en ma puissance; elle ne peut être produite que par une autre puissance, comme cela ressort évidemment de ce que je ne dispose ni de ma naissance ni de ma mort (2).

Il y a lieu de s'étonner que Geulincx n'ait pas, de l'opposition du corps et de l'esprit, déduit avec autant de force l'impossibilité pour l'esprit d'agir sur le corps que l'impossibilité de l'action inverse. La raison en est qu'il se réservait de reconnaître à Dieu, qu'il conçoit

(1) Comp. *Phys.* p. 110. Nos corpora nostra non movere; si moveremus, sciremus utique, quomodo moveremus, at hoc profundissime nescimus. Ib. p. 223; *Eth.* p. 112, sqq.

(2) *Met.* p. 36; *Eth.* p. 120.

comme un pur esprit, la puissance d'agir sur le monde corporel. Aussi déclare-t-il à plusieurs reprises que la liaison du corps et de l'esprit ne peut être établie que d'une manière indéfinissable, incompréhensible, supérieure à notre intelligence (1); mais cette liaison ne doit pas néanmoins impliquer contradiction avec les principes de la science. Il faut observer ici que le principe, ce qui fait une chose, sait nécessairement comment il la fait, enlève, il est vrai, toute puissance au corps, mais non à l'esprit. C'est là-dessus que repose la dignité supérieure de l'esprit : Geulincx recourt à cette dignité pour attribuer à Dieu dans un sens éminent, c'est-à-dire comme cause efficiente, mainte chose qu'il lui refuse comme cause formelle. Ainsi l'étendue ne convient pas à Dieu dans un sens formel; mais il la renferme néanmoins éminemment dans sa puissance créatrice, de même que, si l'architecte ne contient pas la maison d'une manière formelle, il la contient toutefois éminemment, puisqu'il possède la puissance de l'édifier (2). Gardons-nous de concevoir l'acte divin comme le travail d'un artiste humain, qui y emploie du mouvement et des instruments, et est par conséquent conçu lui-même dans l'espace; et alors nous n'aurons aucune difficulté à concevoir Dieu comme créateur du monde corporel. Créer le monde cor-

(1) Annot. maj. p. 23, sq.; p. 152.

(2) Annot. maj. p. 19, sq. Etiamsi autem mens etiam limitari videatur ad extensionem (nec enim in extensionem incurrit seu non est extensa), tamen hoc tantum verum est formaliter, eminenter enim mens etiam in extensionem admittitur. Et nota, proprium esse menti eminenter aliquid continere; nam corpus nihil eminenter continet, cum nihil efficere possit, sed tantum pati.

porel ne signifie autre chose que lui imposer des limites, lui donner des lois, les mettre à exécution; c'est en cela seul que consiste le monde corporel, et tout cela ne peut être l'œuvre que d'un esprit (1). Nous devons nous souvenir ici que Geulincx n'a pas cessé de concevoir, à la manière cartésienne, le corps comme un être inférieur, comparé à l'esprit. Cette vue se présente ici sous une nouvelle forme dans la théorie, qui fait du corps un simple effet de l'esprit divin.

La doctrine de la création du monde corporel a pour lui un sens tout à fait analogue. Elle résulte de ce qu'il faut nécessairement admettre un premier être, qui existe par soi et de toute éternité, tandis que le corps ne peut être par soi ni éternel, puisqu'étant une chose qui ne pense pas, il ne peut produire ni lui ni autre chose. Le corps ne peut être conçu sans lois; or il n'a pas ses lois par lui-même, et il n'y a qu'un esprit qui puisse les lui donner (2). Ici Geulincx combat la définition, qui fait de l'éternel ce qui existe avant le temps. Le temps en effet ne peut être de toute éternité, parce qu'il a nécessairement un commencement; le temps naît du mouvement; or le mouvement suppose un corps, et, par conséquent, si tout ce qui existe avant le mouvement et le temps était éternel, le corps serait éternel (3). Il rejette par la même rai-

(1) Ib. p. 19. Facile intelligemus spatium a Deo creatum esse hoc ipso, quo limes positus est ejus essentiæ, hoc ipso, quo regulas aliquas sequitur, quæ non nisi in mente dictante easque exsequente et ratas esse jubente, adeoque totam spatii essentiam efficiente inveniri possunt. *Met.* p. 43; 151.

(2) *Met.* p. 42, sqq.

(3) Ib. p. 85; 92.

son la formule cartésienne, que Dieu a créé en même temps le monde corporel et son mouvement; car le corps devait d'abord nécessairement exister pour pouvoir être mû, et tout mouvement ne peut s'accomplir que dans la succession de la durée. Geulincx enseigne au contraire que le monde n'a été créé qu'avec le principe du mouvement, c'est-à-dire avec la possibilité d'être mû, mais non avec le mouvement réel (1). Mais d'autre part la création des choses désigne uniquement pour lui la dépendance où elles sont de Dieu; ajouter qu'elles ont été créées du néant lui paraît superflu; et en Dieu la création ne veut dire autre chose sinon qu'il existe avant les choses qu'il crée, et qu'il leur impose par un décret de sa volonté les lois de leur existence (2). Si le monde corporel est créé par Dieu, le monde spirituel est aussi, en tant qu'il dépend du monde corporel, nécessairement créé par lui. Il s'ensuit que nous ne pouvons pas concevoir l'esprit humain comme éternel. Dans sa naissance et dans sa mort, dans la production des représentations sensibles qui résultent de sa liaison avec le corps, il se comporte d'une façon aussi aveugle que le corps, et suppose également une cause efficiente différente de lui et qui produit en lui, avec conscience et volonté, toutes ces choses (3).

Dieu meut le monde, de même qu'il l'a créé. Il n'y a qu'un esprit infini qui en ait la puissance; car, dans

(1) Annot. maj. p. 81.
(2) *Meth.*, p. 152.
(3) Ib. p. 26; 44; 152.

l'univers corporel, chaque partie tient à l'autre, et des parties en nombre infini dans chaque corps tiennent ensemble avec une force infinie. Or mouvoir, c'est diviser, c'est éloigner la masse du corps d'une autre masse, en sorte que la divisibilité se confond dans le monde corporel avec la mobilité (1). Tout mouvement s'étend nécessairement dans ce monde sur le tout infini, puisque le monde corporel est un, et le mouvement ne peut donc être accompli que par la force infinie d'un esprit (2). Nous ne pouvons dériver le mouvement que de Dieu seul. Il est non-seulement le premier moteur, mais le moteur unique, le moteur absolu. Ni un corps, ni notre esprit ne peuvent, comme nous l'avons vu, produire le mouvement (3). Dieu produit le mouvement et les lois du mouvement selon sa volonté toute-puissante. Il a ordonné ces lois de telle sorte que le mouvement se transmet d'un corps à l'autre, que l'un perd autant de mouvement que l'autre en reçoit, et que par conséquent il subsiste toujours dans le monde la même quantité de mouvement. Mais Geulincx ne déduit pas, comme Descartes, cette loi de l'immutabilité de Dieu ; il soutient qu'à l'origine il n'y a point de mouvement dans le monde, et ne voit dans cette loi qu'une hypothèse physique tirée de la considération des phénomènes. Cette hypothèse ne résulte pas du principe que rien ne naît et que rien ne périt, car ce principe ne s'applique qu'aux substances,

(1) Ib. 82.
(2) Ib. 126, sqq.; Comp. *Phys.*, p. 111, sqq.; 130, sq.; annot. maj., p. 80.
(3) *Meth.*, p. 123; annot. maj., p. 80, sq.; Comp. *Phys.*, p. 113, sq.

et non pas aux modes de l'être, auquel le mouvement appartient. Nous n'avons d'autre raison d'adhérer à cette hypothèse, sinon que les phénomènes ne peuvent être expliqués que par elle (1). Cette hypothèse exclut le miracle; aussi Geulincx y met-il cette réserve qu'elle se rapporte uniquement aux voies ordinaires de la nature. On peut admettre le miracle sans porter aucune atteinte à l'immutabilité divine et à la permanence de ses décrets (2). Le domaine des recherches physiques et celui de la théologie sont pour Geulincx complétement séparés. Comme Descartes, il ne donne place dans la physique qu'aux lois de la mécanique; dans la théologie on aurait à s'occuper des fins divines. Or c'est vainement que nous chercherions ces fins dans la nature. Nous saurions bien, il est vrai, que Dieu rapporte tout à la cause dernière, au bien, ou à lui-même; Dieu est la fin de toutes choses; mais, dans la science de la nature, les explications tirées des fins des choses ne se rapporteraient qu'à l'utilité, et cette théorie de l'utilité répugne absolument à Geulincx. Dans l'univers tout résulte des lois générales, auxquelles Dieu a assujetti le mouvement des corps. Admettre qu'en fixant les lois Dieu aurait dû avoir égard à l'avantage des choses particulières, c'est une vue infime, et qui dénote, selon Geulincx, une intelligence asservie au plaisir sensible.

Nous voyons par ces doctrines que Geulincx maintient, avec une égale force, et la dépendance où l'uni-

(1) Comp. *Phys.*, p. 132, sqq.; annot. maj., p. 81, sq.
(2) Annot. maj., p. 82, sq.

vers est de Dieu, et l'intime union de notre esprit avec celui de Dieu; cette union lui fournit le moyen de relier le corps et l'esprit l'un à l'autre. Toutefois il ne s'exprime pas toujours sur ce point de la même manière. Si, partant de la conscience primordiale de sensations multiples en nous, il se demande quelle est la cause de ces sensations, il soutient que Dieu ne peut les produire en nous immédiatement, parce que la simplicité de son essence s'y oppose; il ne peut pas davantage y faire servir notre essence simple; il faut donc que Dieu suscite en nous les sensations par l'intermédiaire du corps, qui est capable de plusieurs mouvements (1). Ceci s'accorde fort bien avec ce fait que nos sensations ont une durée, et qu'il n'y aurait pas de durée sans les mouvements du corps. Il admet que Dieu a besoin d'un instrument corporel pour produire en nous la sensation (2). Cette façon de voir lui semble pourtant un peu grossière. Il croit donc aussi que Dieu n'a besoin d'aucun instrument, et que la manière dont il produit en nous les sensations est incompréhensible; et Geulincx ne maintient plus les relations des sensations avec le corps, qu'afin que les représentations, dont elles sont la source, contien-

(1) *Meth.*, p. 28. Non excitat eas autem mediante me ipso, quia cogitationes sunt diversæ et ego sum res simplex, a qua diversæ cogitationes emanare non possunt, non se ipso, quia est æque simplex ac ego; restat ergo tertium, cujus interventu hoc faciat, quodque variarum mutationum capax esse debet, illudque est extensum, quod potest variari.

(2) Ib. p. 90, sq. Necesse ergo est, ut instrumento diversimode affecto utatur.

nent une certaine vérité, et que Dieu ne nous trompe pas (1). Il conçoit qu'il y a deux mondes en nous, l'un dans nos idées, et ce monde n'exprime aucun être réel, c'est le monde idéal sans propriétés sensibles particulières, l'autre dans nos représentations sensibles; Dieu est également l'auteur de ces deux mondes en nous, mais il a voulu nous informer par nos représentations sensibles qu'une réalité leur répond hors de nous (2). Il est certain, d'ailleurs, qu'entre le monde des corps et nos idées il n'existe aucune liaison immédiate. Le corps n'est qu'un instrument parfaitement incapable de produire par lui-même aucun effet dans notre esprit; il n'est pas la cause de nos sensations (3). Mon esprit ne peut non plus produire aucun effet dans le monde des corps. J'observe, il est vrai, que, sur l'ordre de ma volonté, des mouvements ont lieu dans le corps que j'appelle le mien; mais ce n'est pas moi qui produis ces mouvements. J'appelle ce corps le mien, parce que je vois les changements qui se passent en lui liés à mes pensées et mes désirs; mais c'est une autre cause qui lie ces mouvements à mes pensées et à mes désirs (4). Nous avons ce corps pour nous en servir,

(1) Comp. *Phys.*, p. 123, sqq. Deus se solo non videtur illas perceptiones nobis immittere; non apparet enim, quo pacto hoc faceret sine deceptione nostri.

(2) *Met.*, p. 120, sq.

(3) Ib. p. 28; 33.

(4) Ib. p. 34. Hoc igitur voco corpus meum, a quo ego sic patior (non enim proprie ab eo patior, sed a causa quæ tali instrumento utitur) et in quod ago quodammodo; nec enim vere in illud ago, sed ad arbitrium voluntatis meæ quædam subinde partes in corpore meo moventur, non quidem a me, sed a motore.

nous exerçons sur lui un certain empire, mais un empire que Dieu seul nous prête, et qui transmet au corps les mouvements que nous voulons, parce que nous ne pourrions aucunement les opérer nous-mêmes (1). Pour caractériser ce rapport du corps avec l'esprit, Geulincx emploie ordinairement une formule que nous avons déjà trouvée chez d'autres philosophes; il dit que les changements dans le corps se produisent à l'occasion des changements dans l'esprit, et réciproquement (2). Cette harmonie des deux mondes est ramenée à la volonté impénétrable de Dieu; sa providence a établi cette harmonie, sans laquelle nous ne pourrions produire dans le monde aucun effet. Ma volonté ne produit pas le mouvement; le mouvement ne produit pas ma volonté; mais l'un et l'autre sont deux horloges qui, bien qu'indépendantes l'une de l'autre, continuent à s'accorder toujours, parce qu'elles sont réglées sur le cours du même soleil. L'art inexprimable du suprême artisan les a liées l'une à l'autre, et maintient leur accord selon une même loi, de telle sorte que cet accord ne peut jamais souffrir le moindre écart (3).

(1) Comp. *Phys.*, p. 201, sqq.

(2) *Met.*, p. 34. Illud vero corpus meum est, occasione cujus variæ illæ perceptiones in me suboriuntur, quæ a me non pendent. Ib. p. 121. Priorem autem mundum voluit Deus esse occasionem posterioris. Ib. p. 169. Occasio aliqua instrumentalis. Comp. *Phys.*, p. 124.

(3) *Disp. de hum.*, p. 328. Obstupesce ergo, cum hæc sic animadvertis, cum vides a Deo hæc ita moveri et corporis ejusque membrorum motum ad arbitrium voluntatis nostræ dirigi, idque ita ab ejus providentia temperatum esse. *Eth.*, p. 124, not. Qui motum indidit materiæ et leges ei dixit, is idem voluntatem meam formavit, itaque has res diversissimas inter se devinxit, ut, cum voluntas mea vellet, motus talis

Telle est la première forme sous laquelle s'est présentée la doctrine des causes occasionnelles. Elle offrait un moyen d'aplanir les difficultés, que la doctrine cartésienne avait soulevées par la complète séparation de la substance corporelle et de la substance spirituelle. Geulincx sépare les deux sortes de substances de la manière la plus rigoureuse. Il lie toutes les substances corporelles par les rapports généraux que soutiennent entre elles les choses étendues dans l'espace. Ces rapports constituent pour Geulincx l'unité de l'univers, et par l'univers il entend uniquement le monde des corps. Il ne trouve pas pour les substances spirituelles une liaison de même ordre dans l'univers; mais nous avons vu qu'il les considère comme parties de Dieu. Nous avons en Dieu une union surnaturelle, mais nous ne pouvons plus être considérés dans cette union comme créatures. Les esprits ne sont créatures qu'en tant qu'ils sont liés au monde corporel. Il y a ici, Geulincx en convient, quelque chose d'incompréhensible. Il n'admet donc maintenant que deux substances, une substance créée, l'univers, et une substance créatrice, Dieu. Hors ces deux substances, qui existent en elles-mêmes, il admet des choses particulières, mais à titre de simples modes d'existence, que nous ne pouvons considérer que par abstraction comme des universaux indépendants. Nous ne devons voir

adesset, et contra, cum motus adesset, voluntas eum vellet, sine ulla alterius in alterum causalitate, vel influxu; sicut duobus horologiis rite inter se et ad solis diurnum cursum quadratis propter meram dependentiam, qua utrumque ab eadem arte et simili industria constitutum est.

dans ces choses que des opérations de Dieu, lesquelles nous ne pouvons comprendre, puisque nous sommes réduits à la connaissance de son existence (1). Nous devons ensuite voir nécessairement dans ces opérations de Dieu le moyen, par lequel il établit et maintient l'accord entre le monde corporel et le monde spirituel.

Ce moyen ne nous réduit pas seulement à recourir dans l'explication des choses à un mystère incompréhensible, il met encore en péril l'indépendance de l'esprit et la liberté d'agir. Geulincx s'exprime sur ce point sans réserve. Vous ne pouvez aucunement agir sur le monde des corps; il n'y a là-dessus pas de doute. Les actes de votre volonté n'atteignent ce monde que si cela plaît à Dieu; vous n'accomplissez dans ce monde aucun effet, mais il se peut qu'à l'occasion de votre volonté Dieu y produise quelque chose, qui réponde à votre volonté. Mais vous croyez disposer d'une puissance complétement libre dans la vie spirituelle. Le corps, il est vrai, n'a nulle puissance d'agir sur vous, à moins que Dieu ne le permette; car Dieu se sert du corps pour produire en vous, même sans votre concours, des états passifs, des sensations et des désirs. Pour être affranchi de toutes relations de cette espèce avec le monde corporel, il faudrait qu'au moins après la mort vous n'eussiez plus à subir aucune union dans le monde des corps; vous restez donc toujours

(1) *Meth.*, p. 240. Cum enim esse Dei intelligamus, modos tamen ejus, quibus et est et operatur, ignorare plerumque cogimur. Videmus itaque duas res singulares, mentem inquam atque corpus, creditas hactenus ut universales; illam (creatorem), hoc vero creaturam, tum modos utriusque varie abstractos universalia suppeditare.

en la puissance de Dieu (1). Quiconque, parmi nous, a reconnu quelle est son essence, l'essence de l'homme, sait qu'il est toujours et sans exception un esclave de Dieu (2). Nous avons vu que Geulincx considère uniquement les esprits des hommes comme de purs modes de l'esprit divin, nullement comme des choses qui existent réellement et en elles-mêmes. Nous tenons de Dieu notre être et notre savoir; il est notre père et notre maître; les hommes que nous appelons nos pères et nos maîtres représentent uniquement l'occasion de notre naissance et du développement de nos connaissances; mais en réalité nous ne tenons nos connaissances que de la science innée, que Dieu a déposée en nous (3). Ainsi nous dépendons de Dieu par notre être, notre pensée et notre volonté.

Nous ne devons pas néanmoins regarder la liberté de notre volonté comme inconciliable avec cette dépendance. Geulincx se croit obligé de la défendre en particulier, parce que, sans elle, il faudrait faire Dieu l'auteur du péché (4). Il s'efforce aussi de distinguer les passions des sensations passives de l'esprit, qui naissent en lui involontairement, selon l'ordre établi par Dieu; car les passions ne s'élèvent que lorsque nous attachons aux impressions sensibles et aux

(1) *Disp. de humil.* p. 327. Corporis exuviis solutus liber non est censendus, manet Dei potestas et jus, quo te possidet, non tu manumissus es aut jure aliquo gaudes, Dei adhuc et semper manes.

(2) Ib. p. 325. Inspiciendo ergo nos ipsos invenimus servos non esse, nec id simpliciter vel ad tempus aliquod, sed essentialiter et semper.

(3) *Met.* p. 112, sq.

(4) *Eth.* p. 32, sq.

représentations involontaires nos désirs et notre amour (1). Toutefois Geulincx s'exprime sur ce point en passant; il s'abstient d'une recherche approfondie, parce qu'elle n'appartient pas à la philosophie, mais à la théologie. Comment la toute-puissance de Dieu peut-elle se concilier avec le péché, la prédestination de toutes choses avec la liberté de notre volonté, il voit là un mystère (2). Il s'attache aux faits de la volonté libre et de l'idée de Dieu, que nous trouvons pareillement en nous. Il recourt à la limitation de notre entendement et à l'incompréhensibilité de Dieu, lorsqu'il ne conçoit pas comment ces deux faits peuvent se concilier ensemble. Il est encore préoccupé fortement de la question de savoir comment la sagesse de Dieu a pu permettre qu'il paraisse s'élever en nous, sans notre concours, non-seulement des représentations sensibles, mais encore des amours ou des passions excités par elles; il trouve la solution en ce que, dans notre enfance, lorsque nous sommes incapables de porter un jugement vrai, il se forme en nous des habitudes et des inclinations, un amour des choses particulières, et qu'il nous est aussi impossible de nous en défaire que d'échapper à l'illusion des sens, quoique nous ayons reconnu combien ils sont trompeurs. C'est en cela que Geulincx fait consister le péché originel (3). S'il est pressé de dire comment Dieu a pu laisser accès en nous à un tel amour des choses particulières,

(1) Annot. maj. p. 153, sq.; *Eth.* p. 37, sq.
(2) Annot. maj. p. 31.
(3) *Met.* p. 167, sqq.

amour si contraire à la volonté de Dieu, puisque nous ne devons aimer que Dieu seul, il nous renvoie au péché de nos premiers parents, ou bien invoque la doctrine platonicienne de la chute, par laquelle l'homme est tombé sous l'empire du corps. Au reste, ce sont des questions qui doivent, à son avis, être réservées aux recherches théologiques (1).

Nous voyons par là que ses doctrines métaphysiques reposent sur un fondement caché. La séparation de la philosophie et de la théologie lui paraît nécessaire, parce que la lumière naturelle, que suit la première, a ses limites infranchissables. Il pénètre sans doute un peu plus avant que Descartes dans l'étude de l'infini; mais il ne prétend pas eu sonder à fond la nature. S'il se croit obligé d'en dire un peu plus que son maître, la raison principale en est qu'il ne peut expliquer par la nature l'union du corps et de l'esprit, et qu'il est contraint de recourir, pour en rendre compte, à la puissance divine; c'est, en outre, qu'il est pénétré de l'idée que Dieu renferme en lui-même d'une manière infinie tout ce qui se trouve sous une forme imparfaite dans les esprits finis et dans le monde des corps. Quant au monde spirituel, il est conduit par là à concevoir tous les esprits finis comme de simples modes limités de l'esprit infini de Dieu, de même qu'il concevait tous les corps particuliers comme des parties du tout, que formait pour lui l'univers corporel. Il se laisse guider ici par une comparaison du

(1) Annot. maj. p. 48; *Eth.* p. 329.

monde spirituel et du monde corporel, et il en fait lui-même la remarque. Dans celui-ci nul corps n'est séparé de l'autre, et notre intelligence ne sépare l'une de l'autre les parties de l'univers corporel que par abstraction; de même dans le monde spirituel tout se confond en un seul esprit, qui est l'esprit infini (1). Il ne tient nul compte ici de la séparation qu'établit entre les choses spirituelles, sans le concours de notre intelligence, la conscience, dont elles sont douées, et l'indépendance de leur pensée. C'était le caractère de cette époque, de se complaire particulièrement dans l'étude de la nature corporelle et d'y chercher des éclaircissements sur la nature spirituelle; Geulincx n'a pas pu résister plus que les autres à la direction de son siècle. Il considère donc Dieu comme l'esprit infini, dans lequel les esprits finis des hommes ont leur lieu sans distinction, et se confondent en quelque sorte, puisqu'aucun vide ne les sépare. Nous devons signaler encore un point qui n'est pas sans importance pour l'enchaînement des doctrines dans l'école cartésienne. Quand il est question de la création du monde, Geulincx croit devoir distinguer l'intelligence et la volonté de Dieu; l'intelligence ne suffit pas à la production du monde, et au contraire la volonté implique immédiatement et d'une manière indéfinissable cette production même (2). D'un autre côté, en songeant que l'esprit divin ne peut être infini, si toutes les différences des

(1) *Met.* p. 116. Clariora hæc evadent ex corporis comparatione simpliciter, et corporum secundum quid seu corporum particularium.
(2) *Met.* p. 115, sq.

modes finis de l'être spirituel ne s'absorbent en lui (car sans cela ces différences se limiteraient, comme les corps particuliers, réciproquement), Geulincx en vient à trouver la distinction de l'entendement et de la volonté en Dieu difficile à admettre. Il ajoute donc que cette distinction n'est que relative à notre intelligence; en Dieu l'entendement et la volonté ne font qu'un (1). La raison, qui embrasse l'entendement et la volonté, lui paraît former le fonds réel de l'être spirituel, fonds que nous devons attribuer à Dieu seul, et dont la participation fait que nous sommes de race divine (2). C'est pourquoi la privation d'intelligence attachée au corps est la raison absolue, qui oblige à distinguer de Dieu le monde corporel comme créature de Dieu. Toutefois cette distinction entre Dieu et sa créature est admise uniquement sous la condition que l'être divin ne souffre par là aucune limitation; et nous satisfaisons à cette condition en reconnaissant, que tout ce que les créatures ont de réalité et de perfection est aussi renfermé en Dieu soit réellement, soit éminemment (3).

(1) Annot. maj. p. 22. Vult etiam Deus sine modo, neque voluntas ejus ad intellectum terminatur, aut contra; cumque nos intellectum et voluntatem in Deo distinguimus, pertinet hæc distinctio ad modos considerandi nostros. In Deo enim nulla possunt esse inter se distincta, nam distincta ad se invicem limitantur, et sic imperfectionem aliquam involvunt.

(2) *Log.* p. 506. Rationem esse veram imaginem divinitatis, cui cum probe conformamur animo et mente, jam bene rationales, jam boni homines, et, quantum nobis datum est, divi sumus. *Eth.* p. 20; 322. Ratio autem est lex et imago Dei in mentibus nostris.

(3) Annot. maj. p. 22. Licet autem Deus a creaturis distinguatur, non tamen ab illis limitari intelligitur, cum quidquid hæ in se habent

Cultiver la raison, ce qu'il y a de divin dans notre esprit, telle doit être l'œuvre de notre vie morale. Geulincx se distingue de Descartes et de beaucoup de cartésiens en ce qu'il a consacré à l'éthique des recherches approfondies. Sa morale est néanmoins très-simple, et n'offre qu'une application des principes métaphysiques. Après avoir établi dans sa métaphysique, qu'actifs ou passifs, nous ne pouvons rien sans la volonté de Dieu, qui est le maître de la vie et de la mort, que notre science même n'est pas en notre pouvoir, que tout nous peut être enlevé, hormis Dieu (1), il tire de là le principe supérieur de sa morale : Là où tu ne peux rien, tu n'as rien à vouloir (2). Son éthique n'est autre chose en réalité qu'un développement de ce principe.

Il présente ce développement sous la forme d'une doctrine de la vertu. Il définit la vertu un amour exclusif de la droite raison (3). L'amour vertueux ne doit avoir pour objet que la droite raison, cela est évident, et comme il arrive souvent de prendre pour la raison ce qui n'est pas la raison, on pourrait tenir à cette épithète qui la définit; mais en réalité la raison est toujours droite, et il est superflu de la qualifier d'une manière spéciale par ce mot la droite raison (4).

veræ et perfectæ naturæ, totum id ille sibi formaliter aut eminenter vindicet.

(1) *Met.* p. 36; 89. Omnia itaque a nobis possunt auferri præter solum Deum.

(2) Ib. p. 37. Ubi nihil vales, ubi nihil velis.

(3) *Eth.* p. 9. Ethica versatur circa virtutem. Virtus est rectæ rationis amor unicus.

(4) Ib. p. 35, sq.

Dire que l'amour a uniquement pour objet la raison, c'est ajouter par le terme *uniquement* une détermination qui n'est pas indispensable, qui n'a pour but que d'écarter de fausses opinions; car quiconque aime vraiment la raison, l'aime aussi uniquement (1). La vertu doit être considérée comme un amour, et non comme une habitude du bien acquise par l'exercice; outre que Geulincx attache peu d'importance à l'exercice extérieur (2), il ne regarde pas l'habitude en général comme relevant de la raison; quant à la facilité à faire le bien, que nous pouvons acquérir par l'habitude, il la considère plutôt comme une récompense de la vertu que comme la vertu même, et il appuie sur la puissance originelle que la raison a de se déterminer au bien, sans attendre pour cela les développements ultérieurs de la vie. Il demande aux péripatéticiens, dont il combat en ce point la doctrine, s'ils n'admettent pas nécessairement une activité morale antérieure à la bonne habitude, activité qui ne peut procéder que de la vertu (3). L'amour vertueux doit être voué à la raison, quoiqu'il puisse aussi être considéré jusqu'à un certain point comme amour de Dieu, Dieu étant la fin de toutes choses et étant, par ce motif, aimé par toutes choses avec une nécessité naturelle et fatale (4). Mais c'est justement pourquoi la vertu ne peut être définie

(1) Ib. p. 36, sq.
(2) Il combat les bonnes œuvres. Ib. p. 43, sq.
(3) Ib. p. 39, sq.; 42, sq.
(4) Ib. p. 315. Deum esse amorem naturæ, id est Deum esse id quod omnes res naturali et fatali necessitate amant, sive interim etiam quædam res hoc voluit, sive noluit.

dans son sens propre, amour de Dieu ; car les choses naturelles et les méchants aiment aussi Dieu de cet amour naturel. L'amour conduit à l'obéissance, et toutes choses obéissent nécessairement à l'immuable volonté de Dieu ; ce serait donc une résolution superflue que celle d'obéir à Dieu. Au contraire quelques-uns seulement, et ce sont les bons, obéissent à la loi que Dieu nous a donnée dans la raison, d'autres n'obéissent pas à cette loi, et ils sont appelés méchants (1). Geulincx distingue donc la volonté universelle et inviolable de Dieu, qui domine toutes choses, et les prescriptions que Dieu a déposées dans notre raison, et auxquelles nous n'obéissons pas toujours. C'est à ces prescriptions que nous devons nous attacher avant tout dans notre vie morale ; nous devons les embrasser et leur obéir avec amour. Il faut pour cela combattre le péché ; le péché consiste dans l'amour-propre, et est opposé à l'amour de Dieu ou de la raison (2) ; l'amour-propre nous fait désirer le bien agréable et dédaigner le bien moral ; car nous ne convoitons le bien agréable qu'à cause de nous-mêmes ; l'amour que nous nous portons n'est qu'un amour de passion (3). Geulincx poursuit, jusque dans

(1) Ib. p. 30, sqq. Virtus est amor rationis, et non tam proprie aut saltem non tam prope ipsius Dei in se. Deo enim, quidquid agamus aut non agamus, necessario obedimus. Absolutæ illi, veræ et rigidæ Dei voluntati parere velle est actum agere ; velis, nolis, parebis. Deo necessario morem gerunt omnes, imo omnia, sed legi, quam Deus nobis dixit, id est rationi, parent aliqui, et hi boni dicuntur, quidam reluctantur, et hi mali sunt. Ib. p. 322, sq.

(2) Ib. p. 316 ; annot. maj. p. 51. Philautia fons et origo omnis peccati. *Disp. de hum.* p. 325.

(3) *Eth.* p. 27 ; 321, sq.

ses mouvements les plus secrets, l'amour-propre, pour nous mettre en garde contre lui (1). Nous ne devons rien faire pour nous-mêmes, nous devons tout faire en vue de la seule raison. Là où nul motif raisonnable ne nous incite, manque l'amour qui devrait nous dominer. Nous ne devons faire aucune chose parce qu'elle nous plaît. Notre amour de la raison ne doit pas être un amour de désir, mais un amour actif en nous, un amour qui recherche le motif raisonnable; il ne doit pas vouloir le bien, parce que le bien est agréable, par un amour lié avec le plaisir, ni le chercher dans des sentiments doux et tendres, qui nous attachent voluptueusement à la pensée de Dieu et de la raison; mais le ferme propos de n'obéir qu'à Dieu et à la raison doit être l'unique fondement de notre vertu (2). Les sentiments béatifiques de la piété doivent être les suites de la moralité, ils n'en doivent pas être les causes. Nous ne devons rien faire en vue de notre félicité, nous ne devons agir qu'en vue du devoir (3). Tout mouvement spontané qui ne tend qu'à satisfaire un instinct, c'est-à-dire à éviter un déplaisir et à nous procurer un plaisir, est donc destitué de tout motif moral, et, si nous nous y livrons, nous manquons à

(1) *Disp. de humil.* p. 325.

(2) *Eth.* p. 19. Probi enim non primo tenere et suaviter erga Deum ac rationem afficiuntur, ex qua deinde teneritudine ac suavitate moveantur ad obediendum Deo ac rationi (is enim processus vitio non caret), sed contra primo firmiter volunt Deo ac rationi obedire.

(3) Ib. p. 219, sqq. Ad felicitatem nostram nihil, ad obligationem omnia referre. Debemus nos habere vere negative ad beatitudinem nostram, id est propter beatitudinem consequendam nihil facere vel omittere debemus, sed facere debemus quod jubet Deus, mere quia jubet, et omittere quod vetat Deus, mere quia vetat.

la raison, et nous avons vécu dans des sentiments qui n'ont aucun caractère moral. Sous cette idée de mouvements spontanés, Geulincx comprend toute action faite par passion; il met dans ce nombre jusqu'à celles qui procèdent de la conscience. Car la conscience n'est qu'un instinct, et le vulgaire qui fait le bien uniquement pour tenir sa conscience en paix, ne peut pas être pour cela loué de son obéissance envers la raison. Il suit uniquement des impulsions aveugles, qui l'égarent assez souvent, et le précipitent dans une superstition brutale qui déchaîne sa fureur et contre lui-même et contre la raison (1). Geulincx veut, dans ses prescriptions pratiques aussi bien que dans ses conseils théorétiques, consacrer exclusivement sa vie à l'étude attentive de la raison; il veut que sa volonté n'obéisse qu'à la raison seule; voilà ce qui constitue la vertu. Elle consiste dans le ferme propos de faire ce que la raison a commandé (2).

Cette vertu est unique, cela résulte de son idée même. Si nous comptons habituellement plusieurs vertus, cela vient de ce que nous confondons avec la vertu même les devoirs particuliers qui émanent d'elle. Car comme la vertu consiste dans le ferme propos d'obéir aux prescriptions de la raison, elle renferme autant de devoirs qu'il y a de prescriptions de la

(1) Ib. p. 330, sqq. Notandum etiam est, quam vulgus vocat conscientiam, esse meram passionem, nempe stimulum et instinctum in animo id exsequendi, quod ratio jubet. Facile fit, ut pleraque, in quæ per conscientiam stimulantur, sint illis obscure.

(2) Ib. p. 25, sq.

raison (1). On peut donc en dériver différentes vertus; mais l'identité de la vertu elle-même n'est pas altérée par la diversité des prescriptions de la raison, car celles-ci ne dépendent que de circonstances fortuites. La vertu est en soi indivisible, parce que toutes ses propriétés essentielles ne peuvent être séparées l'une de l'autre; où l'une apparaît, l'autre se rencontre aussi nécessairement; où l'une manque, toutes doivent manquer (2). Cela n'empêche pas de distinguer en elle différents points, qui se présentent fatalement dans tout exercice de la vertu. Geulincx les désigne sous le nom de vertus cardinales, et il admet quatre vertus de cet ordre, le zèle, l'obéissance, la justice et l'humilité (3).

La première vertu, le zèle, consiste en ce que nous prêtons l'oreille pour connaître les prescriptions de la raison. La raison ne peut obtenir obéissance, qu'à condition que nous entendions sa voix, et par conséquent sans le zèle nulle vertu. Nous pouvons distinguer dans le zèle deux points; d'un côté, il détourne l'esprit de ce qui lui est étranger; de l'autre, il le fait rentrer en lui-même (4). Il nous est commandé de nous détourner des choses extérieures et sensibles, parce que dès l'enfance nous sommes contraints de suivre les sens, et qu'il nous faut apprendre à nous en défier et à en détourner notre esprit (5), pour comprendre que la

(1) Ib. p. 235.
(2) Ib. p. 262; 267.
(3) Ib. p. 47, sq.
(4) Ib. p. 50. Aversio et conversio.
(5) Annot. maj., p. 50, sq.

vérité et l'essence de l'esprit ne consiste pas dans ce qui est sensible. Il nous est commandé de rentrer en nous-mêmes, parce que c'est en nous seuls que nous pouvons entendre les prescriptions de la raison. Personne ne peut nous instruire autrement de ce que nous avons à faire; nous sommes obligés de nous livrer à un examen attentif, pour nous retrouver au milieu des apparences de toutes sortes qui nous obsèdent, pour puiser aux clartés de la raison, à ce dont la vérité et l'évidence nous apparaît sans équivoque, quelque lumière sur les secrets de la raison, pour pouvoir de cette manière nous familiariser avec elle, et parvenir à comprendre ce qu'elle nous prescrit. Geulincx combat à ce propos l'autorité de plusieurs doctrines étrangères. Quelque attaché qu'il soit au christianisme, et bien qu'il reconnaisse l'existence de choses sur lesquelles nous pouvons nous fier à une lumière surnaturelle, il prétend que sur ces choses mêmes l'esprit doit avant tout écouter la voix de la raison. Nous ne pourrions pas nous confier à la révélation, si la raison ne nous le prescrivait (1). Cette vertu de zèle manque à ceux qui veulent suivre uniquement les confuses inspirations de leur conscience (2).

La seconde propriété essentielle de la vertu est *l'obéissance* à la raison, de telle sorte que nous ne fassions

(1) Ib. p. 51, sq. Ratio nunquam nisi intus et in mentis penetrali percipitur. Nihil est tam magnum, sublime, sanctum, quod non aliqua ratione rationis examini subjiciatur. Etiamsi enim quædam sint, quæ captum rationis excedunt, hoc tamen a quo rescivimus? Utique non nisi ab ea, quæ id ipsum in nobis testatur, ratione.

(2) Ib. p. 331.

jamais rien de ce qu'elle nous défend, et que nous fassions sans délai tout ce qu'elle nous prescrit. Il peut advenir qu'en agissant ainsi, nous ne soyons pas d'accord avec les lois et les habitudes des autres hommes. C'est pourquoi Geulincx combat ici l'autorité ; nous ne devons reconnaître d'autre autorité que celle de la raison. En la suivant nous serons vraiment libres, même dans les liens du plus dur esclavage ; car si quiconque fait ce qu'il veut, est libre, celui-là seul est vraiment libre qui fait ce qu'il a résolu et ce qui lui plaît. Cette véritable liberté n'appartient qu'à celui qui, exempt de passion, fait uniquement et en toute circonstance ce que sa raison a résolu, et ne fait jamais par conséquent rien de ce qui ne lui plaît pas (1).

La troisième vertu cardinale, la justice, consiste, selon Geulincx, dans l'exacte mesure que nous prescrit la raison. De même qu'Aristote, il conçoit la vertu comme un milieu entre un défaut et un excès. Il ne convient à la justice de faire ni trop peu, ni trop. Son effort est de satisfaire à la loi. En ne faisant rien de plus que ce que la raison commande, la vertu est pure ; en remplissant la mesure, elle est parfaite. Nous ne devons pas oublier que le moindre défaut ou le moindre excès change la nature de la chose. L'essence des choses ressemble à celle des nombres, que change radicalement toute addition ou toute soustraction (2).

(1) Ib. p. 64, sqq., 74, sqq. Fructus obedientiæ est libertas. Nemini enim servit, qui rationi servit.
(2) Ib. p. 82, sqq.

La plus rigoureuse conformité à la loi, dans la vie morale, est ce que Geulincx recommande.

Mais il ne recommande pas avec moins de force l'humilité. Cette quatrième vertu cardinale est celle sur laquelle il s'étend le plus longuement, et où il trouve l'achèvement de toute vertu (1). Elle consiste dans un total renoncement, puisque l'amour de la raison ou de Dieu exclut tout retour sur soi-même (2). Elle se compose de deux parties, qui sont de nous regarder nous-mêmes et de nous oublier nous-mêmes (3). En nous regardant nous-mêmes nous arrivons à nous connaître. La connaissance de moi-même me montre ce que m'enseigne la métaphysique, c'est que je suis en ce monde un spectateur, auquel Dieu a fait la faveur d'accorder le plus beau spectacle; mais je ne suis qu'un spectateur; car si le corps, que j'appelle le mien, est mû selon ma volonté, ce n'est pas moi qui le mets en mouvement; rien de ce qui arrive hors de moi, ne dépend de ma volonté; il faut qu'une autre puissance concoure avec mon action, pour qu'elle ait quelque effet hors de moi; je ne puis, dans cette machine du monde, donner ni changer aucune forme, je ne puis ni créer ni détruire (4). Si je suis spectateur de

(1) Ib. p. 99. Hæc est virtutum cardinalium summa et virtus, quum adhuc in diligentia, obedientia, justitia versatur, rudis est; humilitas circulum absolvit; ultra eam virtuti nihil addi potest.

(2) Ib. p. 103. Amor enim Dei ac rationis hoc agit in amante, ut se ipsum deserat, a se penitus recedat, nullam sui rationem ducat. Ib. p. 107. Humilitas est incuria sui.

(3) Ib. p. 107. Partes humilitatis sunt duæ, inspectio sui et despectio sui.

(4) Ib. p. 107, sqq.; 121, sq.; 125. Sum igitur nudus spectator hu-

ce monde, je le suis par la volonté de Dieu. Au milieu des étonnantes merveilles, dont il m'a été donné de contempler le spectacle, la plus grande, la plus constante merveille est l'existence du spectateur (1). De l'examen que nous faisons de nous-mêmes résulte naturellement le volontaire oubli de nous-mêmes. Quiconque aura compris qu'il ne peut rien dans ce monde, reconnaîtra qu'il ne doit rien vouloir; ceci est la règle suprême de la morale : Là où tu ne peux rien, tu n'as rien à vouloir. J'appartiens totalement à Dieu, dans la vie et dans la mort, dans l'action et dans la passion. Je dois donc m'abandonner complétement à lui, sans retour sur moi-même, sans me soucier de béatitude, de bonheur ou de consolation, sans songer à autre chose qu'à mon devoir (2). Ici se rattache une exposition plus détaillée de nos devoirs. D'après cette exposition, nous ne devons ni craindre ni chercher la mort; nous devons garder le poste qui nous a été assigné, travailler non-seulement pour nous, mais pour le genre humain, pour sa propagation, pour son bien spirituel, puisque Dieu l'a placé sur cette terre et mis au-dessus de toutes choses (3). Geulincx passe en revue à cette occasion les différents états de la vie civile; chacun doit se choisir une fonction et l'accom-

jus machinæ; in ea nihil fingo nec refingo, nec struo quidquam hic, nec destruo; totum id alterius cujusdam opus est.

(1) Ib. p. 141, sq.

(2) Ib. p. 144. Consistit ea despectio in mei ipsius derelictione, qua ego Deo, cujus totus sum, totum me relinquam, transcribam, dedam, non quod mihi lubet, sed quod Deus jubet, curem, non de mea facilitate, beatitudine, solatio, sed de mea obligatione laborem.

(3) Ib. p. 178, sq.

plir avec zèle (1). Il n'est pas interdit de prendre quelques distractions; nous pouvons nous livrer aux bagatelles, aux jeux et aux plaisirs de la vie, et même ne pas nous refuser dans l'occasion une joyeuse folie, afin que l'arc détendu prenne une nouvelle force (2). Mais tout cela est subordonné à cette condition, que, dans le travail et dans l'amusement, je sois satisfait de ma destinée, quelque modeste qu'elle puisse être. Nous ne devons pas nous occuper de notre félicité, mais de notre devoir seul dans toutes les situations de la vie. Nous devons aller où Dieu nous appelle; nous devons lui rendre grâces de tout, nous livrer à lui sans réserve. Alors nous est réservé le fruit de l'humilité, cette sublimité de sentiments que nul destin ne peut courber (3).

Geulincx avait déjà fait rentrer dans l'idée de l'humilité tout ce qu'il considérait comme essentiel pour la vie morale; aussi a-t-il clos par ses recherches sur l'humilité toute son éthique, dont il a surveillé lui-même la publication. Ses recherches ultérieures ne concernent plus que quelques points spéciaux. Sa doctrine des vertus particulières, qui se rapportent à des devoirs particuliers, ne descend pas d'une manière féconde dans l'examen des divisions, qui traitent des devoirs religieux et des devoirs civils. Il y rattache, sur le but de notre activité, des considérations, où il revient sur l'opposition déjà signalée de l'amour

(1) Ib. p. 191, sqq.
(2) Ib. p. 199, sqq.
(3) Ib. p. 243.

de Dieu ou de la raison, qui vise à ce qui est moralement bien, et de l'amour-propre qui cherche l'agréable. La même opposition reparaît encore une fois dans une autre section, où il traite de la récompense de la vertu et du châtiment du vice. Son antagonisme décidé contre la doctrine du bonheur, de l'égoïsme et de l'intérêt se montre de la façon la plus claire par le soin qu'il prend de distinguer la fin ou la conséquence de l'action et le but de l'agent ou le motif moral. L'agent moral ne trouve son motif que dans la raison; au contraire la conséquence de l'action morale est naturellement le bonheur de l'agent moral, puisque l'homme de bien est nécessairement en paix avec lui-même, et en union avec les autres gens de bien et avec Dieu, et que la dignité de la vertu, la sagesse, le calme intérieur, l'indépendance de toute destinée lui assurent la félicité. Notre félicité consiste en ce que tout va selon nos désirs ; mais il ne peut rien arriver à l'homme vertueux, qui ne réponde à ses désirs, puisqu'il ne veut rien que ce que veut la raison, et que la raison gouverne le monde souverainement. La vie de celui qui n'aime que soi, sera au contraire nécessairement malheureuse, parce qu'il se tourmente de choses qui ne sont pas en sa puissance. Geulincx fait ressortir, entre autres, le châtiment que trouve l'égoïste dans l'isolement de sa vie (1). Geulincx traite plus en détail du rapport de la vie morale avec les passions à cause du débat qu'il élève sur ce point contre Descartes.

(1) Ib. p. 357, sqq.

Nous avons remarqué plus haut qu'il distingue avec grand soin entre les excitations passives de notre âme et notre inclination à nous laisser conduire par leur influence. Notre destinée nous a assujettis aux premières; nous devons les subir sans murmure; nous devons au contraire résister à celle-ci. Les excitations passives ne sont ni bonnes ni mauvaises; mais les suivre, au lieu d'obéir à la raison, est chose mauvaise (1). Geulincx oppose, sous le rapport de l'influence qu'exercent les excitations passives, la vie du vulgaire à la vie des philosophes. Le peuple suit uniquement les excitations passives; en suivant sa conscience, il ne fait pas autre chose (2). Par philosophes Geulincx entend les stoïciens, dont la doctrine morale a plus d'un point commun avec la sienne, et dont il cite avec éloge plusieurs prescriptions; mais lorsqu'ils veulent étouffer les excitations passives de notre âme, qu'ils recommandent une vie en opposition avec ces excitations passives, il ne voit là qu'une autre sorte de passion, l'orgueil philosophique (3). La vie chrétienne est contraire à ces deux vices; elle ne s'inquiète pas des excitations passives de l'âme, elle ne les suit ni ne les combat, seulement elle obéit à la raison seule. Le chrétien doit agir avec des excitations passives, mais non par elles; il se soumet, même quand les excitations passives troubleraient les efforts de son zèle; il renonce à tout ce qui lui est refusé, et reste lui-

(1) Ib. 426, sqq.
(2) Ib. p. 330, sqq.
(3) Ib. p. 333, sqq.

même dans cette dure destinée qui lui impose de travailler à la sueur de son front, et ne lui permet pas de connaître Dieu et les choses spirituelles sans être offusqué par des images sensibles. Une lutte impuissante contre la nature des choses ne ferait qu'empirer la situation (1). Un total renoncement à nous-mêmes, voilà le fond de cette doctrine. Nous n'avons à nous tourmenter ni du plaisir ou du déplaisir de la chair, ni du jugement des hommes, ni surtout du succès dans l'exécution de nos résolutions. L'entêtement à exécuter une résolution une fois prise est ce que Geulincx appelle le diable. Nous ne devons poursuivre que quand la raison le commande; il faut renoncer, dès que le devoir l'exige (2). De la renonciation à toute efficace dans le monde extérieur, Geulincx s'élève au renoncement à nous-mêmes. Nous devons nous abandonner à Dieu; c'est notre humilité, la couronne de nos vertus. Nous sommes créatures de Dieu, en qui nous avons tout notre être; nous ne devons pas chercher à dépasser les limites qu'il nous a posées; il faut nous soumettre aux excitations passives qu'il nous envoie; c'est à cette fin qu'il nous a donné la raison, qui ne constitue pas pourtant notre moi; car nous devons adorer la raison comme un don de Dieu; nous sommes sous le vaste empire de la grâce divine;

(1) Ib. p. 337, sqq. Qui vero probi sunt, nec ex passione agunt, in quo est manifesta impotentia et effeminatio, nec contra passionem agunt, in quo est manifesta insania aut immanitas, sed præter passionem. Bonos sæpe agere cum passione, nunquam vero ex passione.

(2) Ib. p. 350, sqq.

il ne nous est permis d'avoir pour nous que des sentiments de renoncement (1).

Ces doctrines sur la vie morale montrent clairement de combien les conséquences, tirées par Geulincx des principes de Descartes, dépassaient ce que son maître s'était proposé. Descartes s'était contenté d'esquisser en traits fort généraux les principes de la métaphysique; mais il ne s'était pas chargé d'approfondir ces principes, ni d'en épuiser les conséquences. Il fallait, selon lui, passer en revue une fois pour toutes la métaphysique, afin de se livrer ensuite aux recherches, où nous conduisent la physique et les mathématiques au moyen des sens et de l'imagination. Il n'avait pas songé avec quelle force les investigations de la raison nous enchaînent, lorsque leur charme s'est emparé de nous. Il ne dédaignait pas l'opinion du monde, bien moins encore le plaisir que les passions peuvent procurer à notre âme. Il croyait qu'une excitation modérée de notre esprit pouvait assurer le bonheur, et il espérait que la raison, en subissant à demi ces excitations, pourrait aussi les tenir dans les limites convenables. Il ne s'avisait pas de penser que des esprits plus profonds ne se contenteraient de marchander ainsi avec la passion et la raison, et qu'ils réclameraient au contraire pour la raison une suprématie absolue.

Nous voyons Geulincx rester fidèle à son maître par l'attention qu'il consacre aux mathématiques et aux

(1) Ib. 341.

sciences naturelles; mais la métaphysique et l'éthique n'en ont pas moins à ses yeux une bien autre importance. Il a observé que notre point de départ nécessaire est la connaissance de nous-mêmes, et que non-seulement le spirituel nous est plus intime que le corporel, mais encore lui est bien supérieur en dignité et en importance. L'opposition du spirituel et du corporel est poussée à ses conséquences les plus rigoureuses, et il tient pour hors de doute qu'admettre un mélange ou une réciprocité quelconque d'action entre ces deux sortes d'existence, c'est être dupe d'un sophisme ou d'une illusion. Les difficultés, qui découlent de ce dualisme dans l'examen des choses naturelles, sont très-bien aperçues, et il avoue sans hésiter que nous ne pouvons en sortir qu'en reconnaissant une raison incompréhensible des choses. L'idée de l'infini, innée à notre raison, et par laquelle seule nous pouvons comprendre toute existence finie, nous assure de l'existence de Dieu ; et dès que nous nous sommes rendu compte de l'idée de Dieu, nous ne pouvons nous empêcher de ramener à lui toute existence passagère ; car les modes d'être limités et particuliers, que nous attribuons aux choses de l'univers, doivent nécessairement être conçus comme modes de l'être infini et universel. Cette manière de voir est appliquée à l'être spirituel comme à l'être corporel, mais non tout à fait dans le même sens. Dans ses jugements sur le spirituel, Geulincx prenait en partie, comme le faisait Descartes, le corporel pour mesure. Sans considérer que les esprits individuels développent nécessairement

dans le temps la vie qui leur est donnée, qu'ils ont chacun leur pensée propre et leur volonté libre, que la conscience qu'ils ont d'eux-mêmes et leurs libres actions les distinguent l'un de l'autre, bien qu'ils ne se limitent pas pour cela réciproquement, Geulincx prétend nous faire concevoir les essences spirituelles particulières comme une somme, comme un monde spirituel infini, équivalent au Dieu éternel et infini, de même que le monde corporel indivisible consiste dans l'étendue infinie. De là résulte qu'il ne peut être question d'une véritable indépendance des esprits. Nous sommes esclaves de Dieu; tout ce qu'il y a en nous de positif, n'est qu'une partie de Dieu; mais tout ce qui nous est attribué négativement n'appartient pas à notre essence. Cela doit nous inspirer l'humilité, achèvement de toute vertu. Cependant lorsqu'il considère l'infinité du monde corporel, Geulincx se trouve hors d'état d'appliquer à ce monde une mesure prise du monde spirituel. Quoique nous concevions nécessairement le monde corporel comme infini et indivisible, aussi bien que le monde spirituel, le premier est atteint d'une invincible imperfection, parce qu'il est non-seulement inerte et passif, mais privé de pensée et de raison. Les qualités, auxquelles nous sommes forcés d'attacher la plus haute valeur, manquent à son essence, et de là suit qu'on ne peut lui reconnaître que le plus infime degré de l'être. Ce monde ne peut être qu'un instrument que Dieu emploie à ses fins impénétrables. L'éternité ne peut lui appartenir ; car, en qualité d'instrument, il a nécessairement été fait, et

a commencé; il doit avoir pour auteur un être spirituel, car tout ce qui agit sait nécessairement aussi qu'il agit; et toutefois l'existence de ce monde doit être antérieure à tout mouvement, et par conséquent au temps même. Bien que Geulincx nie d'ailleurs toute action de l'esprit sur le corps, nous sommes obligés d'admettre une création du monde corporel par l'esprit infini de Dieu. Il y a ici un insondable mystère : c'est que tout est compris en Dieu, sinon réellement, du moins éminemment. Le monde corporel est lui-même contenu en Dieu de cette manière éminente, et il reçoit de lui le mouvement par lequel les parties continues de la nature étendue sont séparées. L'acte de la création signifie en Dieu simplement que tout est contenu en lui d'une manière éminente et incompréhensible. Par là s'explique l'union du monde spirituel et du monde corporel. Dieu a déterminé, par des lois éternelles, que les mouvements du monde corporel fussent en harmonie avec les changements du monde spirituel. Cette union est merveilleuse, mais seulement pour nous, parce que les bornes de notre raison ne nous permettent pas de comprendre les lois et les fins divines. Quant à une intervention temporelle de Dieu dans les phénomènes de l'univers, telle que les occasionnalistes ont été accusés de l'invoquer, Geulincx, loin d'y songer, l'exclut, en rapportant tous les événements aux lois éternelles de Dieu, dont il fait dépendre également le corporel et le spirituel.

Geulincx ne dissimule aucunement sa pente à ramener toute connaissance vraie à la raison, et toute con-

naissance rationnelle à la connaissance de Dieu où du principe universel de toutes choses ; si l'on observe cette pente, on conçoit sans peine comment Geulincx arrive à faire de Dieu l'esprit unique, renfermant en soi, à titre de véritable substance, tous les esprits particuliers ou les modes particuliers de la vie spirituelle. Il pourrait sembler d'autre part plus difficile d'expliquer, pourquoi cette pente ne l'entraîne pas à absorber complétement l'être du monde dans la puissance universelle de Dieu. Mais on en peut apercevoir la raison dans le procédé qu'il a emprunté de Descartes. Outre les principes rationnels qui gouvernent ses recherches, il a une autre règle, c'est la manière même dont ces principes se révèlent à sa pensée. Nous ne savons rien de tous les principes rationnels et de notre raison que par expérience. Partant du principe Je pense, donc je suis, Geulincx reconnaît pour fondement de toute certitude l'expérience intime de notre être et de notre pensée. Il prétend donc ne rendre aucun compte de la raison et de sa vie; quiconque en a l'expérience, sait ce qu'elle est. Mais à cette expérience, à cette intuition de la raison innée se lie la conscience des limites qui nous sont imposées, la conscience du péché, des mouvements passifs, des impressions du monde corporel; nous devons nécessairement tenir tout cela pour vrai, pour ne pas imputer à Dieu de mensonge. Geulincx ne nie pas, que pour vraiment philosopher il ne fallût prendre comme point de départ la notion de Dieu, du principe de toutes choses; mais il faut aussi avoir égard à notre infirmité. Dieu seul ou les anges, libres

des liens de la matière, seraient capables de philosopher vraiment; mais s'il y a en nous quelque chose de divin, qui nous dit que les choses ne sont pas telles que notre entendement est forcé à les concevoir, nous ne pouvons néanmoins nous affranchir de notre intelligence. Nous avons beau nous dire que les propriétés sensibles n'existent pas, nous ne les sentons pas moins; nous avons beau combattre l'influence des excitations passives sur notre volonté, elles n'en provoquent pas moins nos désirs. Geulincx fait consister en grande partie la sagesse humaine à supporter avec égalité d'âme notre ignorance de beaucoup de choses, et il se résigne à la nécessité de se contenter d'hypothèses sur le monde sensible. Sa modestie le fait renoncer à la témérité de vouloir sonder l'essence et les fins de Dieu. Il combat en ce sens la pente du rationalisme à tout ramener à la substance et à la puissance de Dieu. Nous ne pouvons nier l'existence du monde corporel: nous ne pouvons transporter en Dieu cette existence imparfaite et brute; nous ne pouvons considérer le monde que comme une créature, dont la réalité est contenue en Dieu éminemment, mais dont les limites résultent d'un impénétrable décret de Dieu. Il en est de même des hommes, qui sont unis à un corps, et ne peuvent être regardés par conséquent que comme des créatures de Dieu. Cette création est une merveilleuse disposition de la volonté divine, disposition que nous ne saurions ni nier ni comprendre. Descartes avait posé l'un à côté de l'autre différents attributs de Dieu; ce procédé inspire à Geulincx des scrupules; il croit né-

cessaire de démontrer la compatibilité de ces divers attributs (1). Or il trouvait en Dieu deux attributs tels qu'il désespérait de pouvoir jamais les concilier; l'un est la bonté de Dieu, qui réclame l'ordre moral et exclut tout péché, l'autre est la puissance de Dieu qui fait tout, même le péché. Nous ne devons pas dire que Dieu soit l'auteur du péché, mais il est l'auteur de la nature dont le péché fait partie. Geulincx s'efforce de représenter par des comparaisons Dieu comme l'ordre et la raison, et de montrer en même temps comment il peut fonder la nature. Mais il convient aussi que les difficultés ne sont pas levées par ce moyen, et que l'action de Dieu dans toute la nature nous est incompréhensible. Cette pensée n'a pas seulement rapport au péché, elle s'étend à la création de l'univers entier et aux effets du monde sur notre âme. Nous voyons bien que Dieu fait toutes ces choses, mais nous ne comprenons pas comment il peut les faire (2). Aussi Geulincx s'élève-t-il contre la téméraire prétention de connaître complétement l'essence divine, et de ne pas avouer qu'elle est incompréhensible. Il tient ceux qui ont cette prétention pour ennemis de la piété et de la religion. Si nous comprenions l'essence de Dieu, nous n'aurions plus de raison de l'adorer. Il pose *en fait* l'existence du monde, et oppose cette expérience, d'où nous déduisons que Dieu a créé le monde, à la connaissance que nous avons de Dieu par les idées de no-

(1) Annot. maj., p. 19.

(2) *Eth.* p. 22, sq. not. Ineffabilitas Dei in eo versatur tota, ut et facere ipsum scire nos, et quomodo faciat, nescire nos, clarissime recognoscamus.

tre raison. Ces idées nous font connaître l'essence éternelle de Dieu et les attributs qui lui conviennent, l'expérience nous fait connaître son efficace dans l'univers. On pourrait dire que de l'idée de Dieu résulte pour nous sa substance avec ses attributs éternels; quant à son efficace, comme créateur, conservateur, ordonnateur du monde, elle nous est révélée par l'expérience, sans que nous puissions la comprendre.

CHAPITRE III

BÉNÉDICT SPINOSA.

Sa vie. — Conjectures sur le développement de son esprit. — Rapport de ses écrits avec son système, de sa philosophie avec ses vues pratiques. — Il soumet sa philosophie au jugement de l'autorité. — Rapport de la philosophie avec l'Etat et la religion. — Point de vue pratique dans la politique et la doctrine de la religion. — Principes politiques. — Théorie de la religion. — Importance pratique de la religion. — Accord et différence de ses vues pratiques et de ses vues spéculatives. — Conception dualiste de la vie rationnelle. — Forme de ses doctrines philosophiques.— Méthode mathématique.— Rationalisme. — Foi aux idées simples, claires et distinctes. — Réduction des concepts simples au concept le plus simple de la première cause. — La vraie méthode part de Dieu, dont l'intuition est en nous. — La connaissance par les idées générales et abstraites rejetée.— Connaissance rationnelle. — Connaissance du particulier sous le point de vue de l'éternité. — L'intuition de Dieu est le seul commencement de la science. Elle est complétée par l'expérience. — Le procédé de démonstration qu'il emploie dans sa doctrine ne répond pas à son idéal de la méthode. — Dieu seul est substance. — Unité de Dieu. — L'infini. — L'infinité dans le sens absolu, et l'infini dans son espèce; attributs infinis de Dieu. — L'étendue et la pensée en tant qu'attributs de Dieu. — L'étendue et la pensée nous sont connus par une intuition de l'entendement. — Indivisibilité de l'étendue. — Puissance, nature, vie de Dieu. — Dieu incorporel; il n'a ni entendement ni volonté. — Il agit avec nécessité et sans but. — Rejet des causes finales et de la distinction du bien et du mal. — Liberté divine.—De l'essence éternelle et infinie de Dieu, il ne découle rien que d'éternel et d'infini. — Dieu, cause immanente et non transitoire. — Existence des choses particulières limitées. — La nature naturante et la nature naturée. — L'individu de la nature entière, et l'entendement infini. — Harmonie des modes de l'étendue et de ceux de la pensée.—On peut conclure du corps à l'esprit et de l'esprit au corps. — Partir du corps dans l'étude de l'homme. — La liberté de la volonté combattue. — Limitation nécessaire d'une chose par l'autre.— L'enchaînement de nos idées déduit des mouvements de notre corps. — Point d'individu réel dans le monde des corps. — Doutes élevés contre l'identité de l'esprit humain. — Confusion attachée à la connaissance sensible et à l'imagination. — Ce qu'ont de commun les corps et les pensées. — L'idée de l'idée. — Immortalité de l'esprit. — Le corporel expliqué dans l'Éthique par le spirituel. — Le bien consiste dans les idées adéquates, le mal dans les idées inadéquates. — La tendance de l'être à sa conservation, fondement de toute moralité. — Tendance de l'esprit à la connaissance. — La servitude de l'esprit dans les passions combattue. — Liberté de l'esprit au moyen de la connaissance adéquate. — Le souverain bien dans la connaissance et dans l'amour de Dieu. — Ce bien est en nous de toute éternité. — Revue.

Quelques années seulement après Geulincx, dans le même pays, au milieu du mouvement suscité par la philosophie cartésienne, nous voyons apparaître Spinosa et sa doctrine. Nous y trouvons les conséquences du rationalisme présentées dans le même sens que chez Geulincx, mais avec une tout autre indépendance à l'égard du chef de l'école. Nous n'avons nul témoignage, il est vrai, prouvant que les doctrines de Geulincx aient été connues de Spinosa; mais il serait singulier qu'il les eût ignorées, car au moment même où Geulincx encourait à Leyde la défaveur des théologiens, Spinosa vivait à Rynsburg, aux portes de Leyde. Les points de contact et d'opposition, qu'offrent la doctrine de Spinosa et celle de Descartes, semblent témoigner également que la manière dont Geulincx a entendu les idées du maître, n'a pas été sans influence sur Spinosa. Mille faits dans l'histoire rappellent, avec une grande force, que la propagation des doctrines philosophiques n'est pas seulement l'œuvre de la littérature, et parmi les faits de cet ordre il faut compter les rapports, impossibles à méconnaître, que présentent les doctrines des deux plus considérables philosophes cartésiens des Pays-Bas.

Spinosa était né, le 24 novembre 1632, à Amsterdam. Ses parents étaient des négociants à leur aise, juifs portugais d'origine. Il reçut le prénom de Beruch, qu'il traduisit plus tard en Bénédict. Il fut élevé dès son enfance dans le respect des saintes Écritures (1),

(1) *Tract. theol. pol.* 9, p. 121.

et, comme son talent et son inclination le portaient à l'étude, il reçut une éducation qui devait le conduire au rabbinat. Ses idées sur la religion étaient néanmoins trop libres, pour qu'il pût rester longtemps en communion avec la synagogue. Il fut accusé à cause de ses opinions religieuses, et frappé d'anathème. Par suite de cet arrêt, les juifs avaient conçu une haine si violente contre lui, qu'il essuya une tentative de meurtre, qui mit sa vie en péril. Cela lui fit quitter Amsterdam. Il s'établit d'abord à Rynsburg, près de Leyde, puis à Voorburg, près de la Haye, enfin à la Haye même. La théologie l'avait conduit à la philosophie. On voit par ses écrits qu'il jugeait avec peu de faveur la théologie judaïque, dont l'étude avait occupé sa jeunesse. Il n'approuvait ni Moïse Maimonides, ni la Kabbale (1). A Amsterdam, il avait franchi déjà le cercle de l'érudition judaïque. Il avait appris le latin d'un médecin nommé Van den Ende qui passait pour suggérer dans l'occasion à ses écoliers des idées libres et l'esprit d'examen. Spinosa avait conçu pour la fille de Van den Ende des sentiments qui ne furent pas payés de retour. Il ne possédait pas une connaissance assez approfondie de la langue grecque pour oser porter un jugement sur le Nouveau Testament. Nous ne voyons pas qu'il fût très-familiarisé avec les écrivains anciens, et il faisait peu d'état de la science de l'antiquité (2). Son but évident, en étudiant la

(1) Sur Maimonides, voyez entre autres *Theol. pol.* 7, p. 99, sq.; et sur la Kabbale. Ib. p. 91 ; 9, p. 121.

(2) *Tract. theol. pol.* 10, p. 136.

langue latine, était de pouvoir aborder les livres de science des temps modernes, et, en effet, il connaissait parfaitement Descartes; il entendait et savait tourner à son profit les idées de Bacon, de Hobbes, de Machiavel. Les découvertes des mathématiques et de la physique modernes guidaient son jugement sans l'enchaîner. L'impulsion que Descartes avait imprimée aux recherches scientifiques, fut assurément le plus puissant ressort de sa vie scientifique. Il a emprunté aux doctrines de ce philosophe la plupart de ses expressions techniques, il leur a emprunté sa méthode; il se meut dans le même cercle d'idées; seulement, il les pousse à des conséquences plus rigoureuses. Quand il ne croyait pas un disciple arrivé encore à la maturité d'esprit, requise pour entendre les idées les plus hautes de sa doctrine, il l'instruisait dans la doctrine de Descartes, se contentant d'ajouter des indications propres à éveiller les réflexions. On dirait de Spinosa, à l'égard de Descartes, un disciple sorti de l'école. Il ne croit pas nécessaire de combattre contre les chaînes de l'école, où il a laissé ses condisciples d'autrefois, et où il les voit languir encore. A partir du moment où nous avons sur les idées philosophiques de Spinosa des renseignements plus précis, nous le trouvons fixé sur les points capitaux et pourvu de principes arrêtés. A 29 ans, tandis qu'il était à Rynsburg, il se déclare contre Bacon et contre Descartes; dès cette époque, son Éthique l'occupait, et elle était achevée en 1665. Il se proposait de la publier, mais il ajourna cette publication, de peur de

soulever contre lui les théologiens (1). Avant d'avoir rien imprimé, il jouissait déjà de la réputation, répandue sous main, d'un esprit philosophique. Son premier écrit, publié en 1663, fut une exposition des théories, que Descartes avait données dans les deux premiers livres des Principes, démontrées géométriquement, et accompagnées de pensées métaphysiques dans le sens de l'école cartésienne. Il avait composé cet écrit pour un disciple, auquel il ne voulait pas communiquer ouvertement ses doctrines (2). Il fit paraître, en 1670, sans y mettre son nom, son traité *Traité théologico-politique* où il combattait l'autorité de la religion sur la philosophie, et s'efforçait d'assigner à l'une et à l'autre leur domaine séparé. Cet écrit, qui fournissait une arme aux libres penseurs, fut parfaitement accueilli par eux, et étendit partout la réputation de l'auteur. Il était en correspondance avec les savants les plus illustres de son temps. Une place de professeur de philosophie lui fut offerte à l'université de Heidelberg, mais il craignit les embarras que pouvaient lui causer les entraves théologiques ; il ne visait d'ailleurs ni à la réputation ni à la fortune. Il se contenta de poursuivre ses méditations philosophiques, persuadé qu'il était en possession de la vraie philosophie, sinon de la meilleure (3). Il n'avait point l'ambition de fonder une école philosophique ; il ne cherchait dans la philoso-

(1) Ep. 1; 2; 18; 19; 36.

(2) Ep. 9, p. 423.

(3) Ep. 74, p. 612. Nam ego non præsumo me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio.

phie que le repos de l'âme. Sa vie s'écoula ainsi dans la retraite et dans la plus grande austérité. Jean de Witt lui avait assuré une chétive pension; un ami lui en avait fait une autre dans son testament, sur le refus de Spinosa d'accepter un legs plus considérable; le petit profit qu'il tirait du métier qu'il exerçait, celui de polisseur de verres de lunettes, suffisait, avec le reste, à ses modestes besoins. Sa paisible vie offre des traits honorables d'abnégation, de tolérance, de courage. Malade de corps, il poursuivit avec une énergie infatigable ses travaux pour le développement des doctrines, qu'il jugeait utiles à l'avancement des sciences et à la commodité de la vie pratique. Il ne dédaignait pas en même temps des recherches d'un ordre moins élevé. Il avait esquissé pour un ami une grammaire hébraïque; il avait composé un écrit sur l'arc-en-ciel, entrepris une traduction en hollandais de l'Ancien Testament; il livra aux flammes ces deux derniers ouvrages peu de temps avant sa mort. Il travaillait en dernier lieu à un traité politique, qu'il laissa inachevé. Il méditait encore un autre écrit, plus important pour sa philosophie; il y travaillait dès 1663 (1); mais il faut que cet écrit lui ait présenté des difficultés inattendues, car bien qu'il n'en ait jamais abandonné la pensée, il ne l'exécuta jamais; un seul fragment, et ce n'est qu'une esquisse, nous en a été conservé : c'est sa dissertation *Sur la réforme de l'entendement.* Atteint de phthisie, ces travaux achevèrent

(1) Ep. 8, p. 421.

de l'user. Il mourut subitement en 1677. Tous les écrits et fragments qu'il avait laissés, parurent après sa mort (1).

Les informations incomplètes, que nous donnent sur la vie de Spinosa les témoignages de ses adversaires ou de ses amis, celles qu'on peut tirer de ses écrits et d'une correspondance peu considérable, laissent sur la marche de son esprit plus d'une obscurité. On fera bien de ne pas admettre sans réserve les conjectures, au moyen desquelles on a voulu résoudre ces énigmes. Dans notre opinion, déjà exprimée, les doctrines de Spinosa se rattachent essentiellement à l'école cartésienne. Les principes rationalistes de cette école sont tout à fait ceux qu'embrasse Spinosa ; c'est à peine si nous trouvons chez lui la moindre trace d'une lutte intérieure contre les doctrines dissidentes, contre les sensualistes ou les sceptiques de son temps. Beaucoup d'esprits n'ont pu s'expliquer que, malgré cela, il se soit séparé de Descartes sur des points très-graves, et soit arrivé finalement à un ensemble de résultats très-différents. On s'est cru obligé de recourir, pour rendre compte de ce fait et, pour employer le mot usité, de son panthéisme, à sa naissance et à son éducation juives, ou à l'influence des idées orientales sur le progrès de son esprit (2). Bien qu'il juge lui-même que les anciens Hébreux eussent, ainsi que

(1) Je me sers de l'édition complète de ses œuvres, donnée par Paulus, Iéna, 1802, et je suis, en citant, la pagination des éditions originales, indiquée dans ce recueil.

(2) *Eth.* II, pr. 7, schol. ; ep. 21, p. 449 ; 29, p. 470. Rabbi Ghasdaj est cité entre autres.

d'autres peuples, aperçu la vérité comme à travers un nuage, cela ne saurait suffire pour autoriser une telle conjecture. On voit d'ailleurs les idées panthéistiques, bien que comprimées par les modernes théories sur la nature, percer encore partout de son temps. Il me semble qu'après Descartes aucun philosophe moderne n'a été pour Spinosa l'objet d'une étude plus assidue que Hobbes; il a pu lui emprunter la distinction de la nature naturante et de la nature naturée, laquelle joue dans son panthéisme le rôle le plus important; il est peu vraisemblable qu'il ait reçu immédiatement cette distinction de Giordano Bruno, car il ne paraît pas avoir très-bien connu les doctrines de la philosophie italienne. Au surplus, dans le sein même de l'école cartésienne, les signes d'une direction panthéistique ne manquaient pas, nous l'avons vu. Ces tendances se rattachaient directement à certains fils de la doctrine cartésienne, qu'on avait commencé, dès lors, à dérouler. Spinosa ne fit que dépasser ses prédécesseurs; s'il ne les mentionne pas, c'est qu'en général il s'occupe rarement des opinions des autres. Son système, tel qu'il l'expose, paraît uniquement le fruit de ses méditations; nous ne pouvons toutefois méconnaître qu'il est aussi un fruit de son temps.

Il professe dans ses lettres et dans ses écrits l'amour de la vérité le plus sincère. Il veut suivre dans ses écrits purement philosophiques un procédé de démonstration infaillible, tout ornement de rhétorique lui est étranger. Les passages, où il exprime sa con-

viction personnelle, sont rares et d'autant plus frappants. On ne peut attendre d'un homme, qui savait que le discours doit être approprié à l'intelligence des auditeurs, qu'il ait partout exprimé son opinion sans détours. Vouloir en inférer que son système ne manifeste aussi que sous une forme couverte ses convictions scientifiques, ce serait jeter sur sa sincérité un soupçon que rien ne justifie, et lui imputer ou une pusillanimité inutile, ou l'orgueil insensé de se croire en possession d'une vérité supérieure à son temps. Quant à ses relations avec le judaïsme qu'il avait abjuré, et avec le christianisme qu'il n'avait pas embrassé (1), il s'en est expliqué assez ouvertement pour passer parmi ses contemporains pour un athée. Nous sommes donc fondés à considérer comme l'expression sincère de son opinion telles propositions, qui témoignent, à tout prendre, d'un vrai respect pour le christianisme et pour la religion en général, quand même ces propositions ne pourraient sans quelque difficulté se concilier avec ses convictions scientifiques. Les difficultés que soulèvent ces convictions mêmes, ne sont pas aisées à résoudre; et ce ne serait pas un bon moyen d'y arriver, que de s'arrêter à quelques-unes de ses paroles, et de révoquer en doute tout l'enchaînement de sa vie et de ses doctrines.

Ses doctrines philosophiques sont d'ailleurs trop abstraites pour qu'il soit croyable qu'elles renferment ses croyances dans toute leur étendue. Il y a plus,

(1) Cf. ep. 21; 34, p. 498.

nous le voyons laisser, à côté de ces doctrines, une large place aux convictions pratiques ; et s'il ne reconnaissait pas à celles-ci une grande valeur quant à la certitude, il y trouvait une tout autre valeur d'utilité. Il faut commencer par nous instruire de ces convictions pratiques, si nous voulons non pas nous faire de sa doctrine philosophique l'idée d'une théorie chimérique et vide, mais la comprendre comme la conviction sérieuse d'un homme de cette époque. Nous avons à faire pour cela deux parts dans ses recherches, à examiner tour à tour sa politique et sa philosophie de la religion. Il ne leur a pas consacré moins de travail et d'attention qu'à son système métaphysique et moral, bien qu'il ne paraisse les rattacher à celui-ci que par un lien peu serré. Ces recherches s'expliquent au surplus en grande partie par les croyances, dont l'époque où Spinosa s'était formé, était pénétrée.

Spinosa était au nombre des hommes que révoltait le joug que la théologie faisait peser sur la philosophie. Cette dépendance était maintenue de son temps moins par la puissance de l'Église que par celle de l'opinion et de l'État. C'est pourquoi il combat la superstition, et la politique d'intolérance. Il cherche à saper les opinions superstitieuses par des recherches tantôt philosophiques, tantôt historiques ; il espère amener l'État à la liberté des opinions, car il voit dans l'État une institution de la vie raisonnable, et il est persuadé que l'homme même, qui suit la raison, vivra plus libre sous les lois de l'État que dans la solitude (1). La vie libre, dans

(1) *Eth.* IV, pr. 73.

l'État, doit néanmoins être nécessairement achetée par la condescendance à l'égard de l'opinion commune, et nous ne pouvons pas, par conséquent, nous étonner de voir un homme, aussi libre de sentiments que l'était Spinosa, soumettre au jugement de l'autorité les manifestations de son opinion. De même que Descartes soumettait ses doctrines au jugement de l'Église, Spinosa prétend ne rien dire qui pût être contraire au bien général, et subordonne son jugement sur ce bien à la décision de l'autorité supérieure de sa patrie (1). Son *Traité théologico-politique* a pour principal but, il est vrai, d'émanciper la philosophie de la théologie; la philosophie ne doit pas être servante de la théologie; mais il ne veut pas davantage ravaler la théologie au service de la philosophie (2). Leurs rapports réciproques comportent un intermédiaire, c'est l'État; car l'État a besoin aussi de la religion. Malgré tout ce qui, dans ses théories politiques, rapproche Spinosa de Hobbes, et bien que favorable à l'opinion qui réunit la puissance spirituelle à l'autorité temporelle (3), il n'adhère nullement à la doctrine que l'État ne doit reposer que sur la crainte. Il trouve très-dangereux de vouloir contraindre les hommes en faisant violence à la nature; l'État, comme toute chose, a ses lois naturelles, et tout ne peut, par conséquent, être abandonné au bon plaisir de celui qui gouverne. Spinosa étend

(1) *Tract. theol. pol.* præs. fin.; 20, p. 233.
(2) Ib. præs. p. 151, Paul.; 14, p. 160; 15.
(3) Ib. præs. p. 152, Paul.; 19. S'il en a été autrement chez les chrétiens, il l'explique par des circonstances accidentelles. Ib. p. 222, sqq.

donc le droit naturel plus loin que Hobbes; il ne doit pas être supprimé par l'État. Son opinion est pour une puissance modérée de l'État, dans lequel rien ne doit, il est vrai, être laissé au dévouement humain, mais où ne doit pas non plus régner la terreur. La terreur ne peut pas fonder la paix de l'État, qui est une vertu, mais produire seulement l'absence de la guerre. Elle serait plus faite pour aboutir à l'isolement qu'à une pacifique association des hommes, qui ont d'autres buts à poursuivre que leur sûreté. C'est pourquoi Spinosa réclame pour l'État l'obéissance volontaire des sujets; il doit être fondé sur l'espérance et avoir une base religieuse (1). Spinosa cherche ainsi à établir la paix entre l'État, la religion et la philosophie, en combattant uniquement la superstition et la puissance tyrannique, conjurées contre la liberté des opinions et contre la philosophie. Car la philosophie, qui consiste dans l'amour de la vertu, est supérieure à la loi (2); la superstition est favorable à la servitude monarchique, la croyance raisonnable et libre de superstition à une constitution libre (3).

Il ne faut pas oublier que dans ses doctrines sur l'État et la religion, Spinosa s'exprime à un point de vue purement pratique. Il oppose ce point de vue aux opinions erronées des philosophes, qui conçoivent l'homme, non tel qu'il est, mais tel qu'il devrait être

(1) Ib. præf. p. 151, sq. Paul.; 5, p. 59, sq.; *Tract. pol.* 4, 4; 5, 4; 6, 3, sq.; *Eth.* IV, app. 16; ep. 50, in.
(2) Ep. 32, p. 481.
(3) *Tract. pol.*, præf. p. 146, Paul.

au gré de leurs chimères; ils établissent ainsi des théories politiques, que la pratique dément. Spinosa, au contraire, se défierait de ses théories, si l'expérience ne lui offrait pas un gage de leur vérité. Il faut concevoir l'homme comme une partie de la nature, et avec tous les désirs qui le remplissent et qui assiégent son existence, pour imaginer une politique vraie (8). Sans tenir l'expérience pour ce qu'il y a de plus élevé, Spinosa est pourtant fort éloigné de la dédaigner, ni elle, ni rien de ce qui sert à rendre la vie commode. Nous devons connaître les causes premières, mettre un frein à nos passions; mais nous devons aussi vivre en sûreté et en santé; la santé ne dépend pas de notre puissance, mais des biens extérieurs; donc nous ne devons pas mépriser ces biens. La santé d'esprit, étroitement liée avec celle du corps, ne peut être non plus considérée comme une chose qu'il soit en notre pouvoir de nous donner (2); nous devons donc prêter nécessairement l'oreille aux conseils de l'expérience, qui nous enseigne l'usage des choses extérieures. De toutes les choses extérieures, il n'en est pas de meilleure pour l'homme que sa communauté avec d'autres hommes; nous jouissons de nos biens en commun avec eux; nous trouvons notre félicité dans la leur; en un mot, Spinosa défend contre toutes les objections des esprits satiriques, chagrins, et contre celles des théologiens, les sentiments

(1) *Tract. pol.*, 1, 1; *Tract. theol. pol.*, 19, p. 223; *Eth.* III, præf.

(2) *Tract. theol. pol.*, 3, p. 32, sq.; *Eth.* IV, prop. 18, schol.; *Tract. pol.*, 2, 6.

de bienveillance des hommes entre eux, et il regarde ces sentiments comme la source des plus pures joies (1). Mais en s'appuyant ainsi sur l'expérience, en s'occupant de l'utile et en se proposant pour but la communauté avec les autres hommes, Spinosa n'ignore pas que, dans ces sortes de choses, nous sommes plus soumis à l'opinion, que nous ne suivons la vraie raison (2). Nous pouvons dans la philosophie viser à la vérité; dans la vie commune, il faut nous fier à ce qui est le plus vraisemblable. Nous devons nous contenter de suivre, en ce qui concerne les affaires générales, le jugement sain, sans chercher de preuves mathématiques; nous devons nous arrêter en ce cas à la vérité morale, inférieure, il est vrai, à la vérité mathématique, mais conforme à la nature de la chose, et qui a du reste un bon fondement (3). Sa politique et sa doctrine de la religion n'ont pas de plus hautes prétentions. La politique et la religion lui paraissent assez importantes pour fixer l'attention du philosophe. Elles suivent nécessairement les lois de la nature, dont la philosophie fait l'objet de son étude; la philosophie ne doit pas se dissimuler toutefois qu'elle ne connaît pas assez tous les secrets de la nature, pour être à même de comprendre pleinement ces deux sphères. La clarté et la distinction des idées, que poursuit la

(1) *Eth.* IV, pr. 18, schol.; pr. 35, schol.; pr. 36.
(2) *Eth.* IV, pr. 17, schol.
(3) Ep. 60, p. 379. In communi vita verisimillimum, in speculationibus vero veritatem cogimur sequi. Homo siti et fame periret, si, antequam perfectam obtinuisset demonstrationem, cibum et potum sibi profuturum, edere aut bibere nollet. *Tract. theol. pol.*, 2, p. 17, sq.; 15, p. 173.

philosophie, ne s'étend pas à toute chose (1); partie de l'univers, l'homme ne peut embrasser l'ensemble de l'univers, ni ramener tous les mouvements qui s'y accomplissent à leurs dernières raisons, et il est condamné à laisser prendre place dans sa pensée ces déterminations passives, qui, dans l'enchaînement des choses, viennent s'imposer à lui (2).

Si les idées de Spinosa sur l'Etat ne prétendent pas procurer une connaissance purement philosophique, on n'y trouvera pas non plus beaucoup de nouveautés importantes. Il suit le plus souvent la doctrine de Hobbes, qu'il tempère seulement par le droit naturel de Grotius. L'homme n'est pas un être politique par nature; à l'état de nature, il ne connaît ni société politique, ni droit, par conséquent ni péché, ni crime. Tout ce qu'il peut, lui est permis dans cet état, qui diffère peu, ou même ne diffère pas d'une guerre de tous contre tous, et qui a de fortes analogies avec le droit de la guerre entre les États. Le droit naturel, qui appartient à toutes les choses naturelles et même aux animaux, repose uniquement sur l'effort naturel de tout individu pour se conserver, et ne vaut guère mieux que l'absence de tout droit (3). Les hommes ont mis un terme à cet état de nature par le contrat politique, qui les a fait entrer en société; leur but a été de se garantir réciproquement la sûreté, et la vertu de

(1) *Eth.* IV, pr. 4, schol.
(2) Ep. 15, p. 439, sqq.; *Eth.* II, pr. 2.
(3) *Tract. theol. pol.*, 16, p. 175, sqq.; *Tract. pol.*, 2, 3, sq.; 15; 18; 3, 1; 6, 1; *Eth.* IV, 37, schol. 2.

l'État consiste dans la sûreté, qui est obtenue par la crainte et par la contrainte (1). Le contrat politique transporte la puissance de l'individu à l'État, et fait cesser le droit naturel, que chacun a de disposer de lui-même et de sa puissance ; chacun est soumis maintenant en toutes choses à la puissance suprême de l'État ; elle a reçu le droit de déclarer par ses lois positives ce qui est droit ou violation du droit ; elle est en quelque sorte l'esprit de l'État, qui décide de ce qui est de droit et de ce qui ne l'est pas, et veille sur le corps artificiel de l'État (2). Comme tout contrat ne lie qu'aussi longtemps qu'il est utile, et qu'on ne possède pas la puissance de s'en dégager, l'autorité suprême ne peut pas être limitée par le contrat politique. Spinosa aboutit donc, de même que Hobbes, à la puissance illimitée de l'autorité suprême ; tout partage de l'autorité détruit l'État (3). Mais Spinosa comprend fort bien, en y réfléchissant, que cette théorie ne saurait être réalisée pleinement, mais seulement d'une manière approximative (4); elle doit rester en beaucoup de points pure théorie. Personne ne peut, après tout, abdiquer son droit et sa puissance au point de cesser d'être homme ; le droit naturel n'est donc pas

(1) *Eth.* l. l. ; *Tract. theol. pol.*, 16, p. 177 ; *Tract. pol.*, 1, 6; 5, 2.

(2) *Tract. theol. pol.*, 16, p. 179 ; *Tract. pol.*, 3, 1 ; 3; 4, 1 ; 5.

(3) *Tract. theol. pol.*, 16, p. 178; *Tract. pol.*, 3, 4.

(4) *Tract. theol. pol.*, 17, p. 187. Contemplatio de jure humanarum potestatum in omnia deque jure uniuscujusque in eamdem translato, quamvis eum praxi non parum conveniat, et praxis ita institui possit, ut ad eam magis ac magis accedat, nunquam tamen fiet, quia in multis mere theoretica maneat.

non plus complétement abrogé par l'État. Spinosa distingue ce que l'autorité suprême aurait le droit de faire, et ce qu'elle devrait raisonnablement choisir comme le meilleur. Son droit s'étend jusqu'où va sa puissance; le meilleur a des limites bien plus étroites (1). Nous avons indiqué déjà, que pour Spinosa l'État n'a pas, comme pour Hobbes, un but unique, la sûreté; l'Etat doit servir encore à l'utilité générale; les citoyens doivent, au moyen de la division du travail, s'aider mutuellement à satisfaire leurs besoins (2); l'État ne repose pas uniquement sur la crainte, mais doit être cimenté par l'amour de la paix. Ces vues tiennent à ce que Spinosa reconnaît d'autres biens que les biens politiques; il reconnaît des biens dont les hommes peuvent jouir en commun, paisiblement, sans envie ni jalousie mutuelles (3). L'autorité doit donc reconnaître une limite. Sa puissance n'est pas circonscrite, il est vrai, par une loi politique, mais elle l'est par la loi de la nature, par la nature des choses. Si elle veut gouverner avec sûreté, il faut qu'elle gouverne avec raison; pour l'être collectif aussi bien que pour l'individu, il est vrai de dire que la plus grande liberté ne se rencontre que là où règne la raison (4). L'État doit s'interdire d'exiger ce qui exciterait le mécontentement universel; la puissance de l'autorité est limitée par celle de la multitude qu'elle

(1) L. l.; *Tract. pol.*, 4, 4; 5, 1.
(2) *Tract. theol. pol.*, 5, p. 59.
(3) *Eth.*, IV, pr. 36; V, pr. 20; *Tract. theol. pol.*, 3, p. 30.
(4) *Tract. pol.*, 4, 5; 5, 1.

gouverne (1). Il est un domaine de la vie qui échappe à la puissance de l'Etat; il consiste dans les choses, auxquelles nul ne peut être contraint par menace ou amené par récompense (2). La liberté des pensées et des paroles en fait partie. Quoique la liberté d'exprimer ses pensées ait une limite, elle ne pourrait être supprimée sans grand péril; on ébranlerait, en la supprimant, la fidélité et la foi parmi les hommes, et c'est là le plus solide appui de l'être collectif. Spinosa réclame donc la liberté d'enseigner (3), tout en soumettant ses propres doctrines au jugement de l'Etat. La liberté de penser n'admet, au contraire, nulle restriction. Spinosa la revendique en particulier pour la religion, parce qu'étant une œuvre intérieure, la religion ne peut faire courir nul danger à l'Etat, et ne doit pas être réglée par l'Etat. Le culte extérieur n'est pas d'une telle importance, que l'Etat, en l'ordonnant, compromette la paix publique (4). Tel est le point auquel vise principalement la doctrine de Spinosa, et ici coïncident sa théorie de l'Etat et sa doctrine de la religion.

Les restrictions, que l'autorité rencontre dans la nature des choses et dans la raison, conduisent Spinosa à une manière d'envisager la constitution politique la plus désirable, qui est bien éloignée des doc-

(1) Ib. 3, 9; 7, 31. Regis potentia sola ipsius multitudinis potentia determinatur.

(2) Ib. 3, 8.

(3) *Tract. theol. pol.*, præf., p. 151, sq., Paul.; 20; *Tract. pol.*, 8, 49.

(4) *Tract. theol. pol.*, 7, p. 102, sq.; *Tract. pol.*, 3, 10.

trines de Hobbes. Il admet la distinction des trois formes de gouvernement, et préfère l'aristocratie à la monarchie, la démocratie à l'aristocratie. Ses recherches aboutissent à des conseils de prudence, où la pratique elle-même a peu à gagner; elles calculent des possibilités, et ne s'écartent pas de l'expérience; personne ne prétendra que ces recherches contiennent d'autre philosophie que les principes généraux exposés plus haut. Quelques remarques vont donc suffire pour mettre en lumière le caractère de cette politique. Spinosa propose pour fin des efforts politiques un État, où rien ne soit laissé à la fidélité et à la foi des individus, où chacun soit au contraire enchaîné malgré lui au bien général (1). Il ne fait pas attention qu'il mine par là les bases morales de l'État, que nous venons de le voir pourtant placer si haut. Il se met de plus en contradiction avec ses propres principes, qui étaient de dédaigner l'idéal de l'État; car, s'il prend un détour, il n'en est pas moins conduit à admettre pour chacune des formes politiques certaines conditions idéales, qui doivent régler le jeu de la machine politique destinée à contraindre tous les citoyens. C'est dans la monarchie qu'il trouve le plus de difficultés à constituer cette machine. En effet, il n'est pas facile assurément de montrer dans un seul homme le véritable esprit de l'État (2). C'est pourquoi cette forme politique est la plus artificielle de toutes; bien plus, la monarchie, dans le sens rigoureux du mot,

(1) *Tract. pol.*, 6, 3.
(2) Ib. 6, 19.

n'est pas possible; elle n'est jamais qu'une aristocratie, mais dissimulée, et, par conséquent, mauvaise (1). De là, les restrictions qu'on lui pose, de peur qu'elle ne dégénère en despotisme; mais la nécessité même de ces restrictions démontre l'imperfection de cette constitution, car elles empêchent l'autorité suprême et illimitée d'apparaître à découvert dans l'État. L'institution de l'aristocratie ou même de la démocratie paraît chose plus facile à Spinosa. La différence de ces deux sortes de constitutions réside moins, selon lui, dans le nombre des gouvernants que dans l'élection, par laquelle les membres du souverain sont institués dans la démocratie, tandis que, dans l'aristocratie, ils le sont par droit de naissance (2). Or, le gouvernement aristocratique serait le meilleur à ses yeux, si les meilleurs étaient toujours choisis pour gouverner. Mais l'expérience montre qu'il n'en est pas ainsi (3). De là ses préférences pour la démocratie, avec de telles restrictions que le nombre des gouvernants pourrait très-bien y être inférieur au nombre des gouvernants dans l'aristocratie. Les femmes sont exclues du gouvernement par leur sexe, comme l'atteste l'expérience de tous les peuples; d'où il paraît résulter que les femmes sont plus faibles que les hommes (4). Il est aussi conforme à la nature, que les hommes âgés seuls aient le gouver-

(1) Ib. 6, 5.
(2) Ib. 8, 1 ; 11, 1.
(3) Ib. 11, 2.
(4) Ib. 11, 4.

nement. La primogéniture dans la famille et une certaine contribution payée à l'Etat sont exigées aussi pour posséder le droit de participer au gouvernement (1). Le nombre des démocrates gouvernants est limité de cette manière, afin de maintenir le type de l'Etat, où l'autorité suprême peut exercer en réalité et sans moyens artificiels le gouvernement illimité. Il espère d'un gouvernement ainsi constitué la *liberté*, qu'il place en définitive au-dessus de la sûreté, et qu'il considère comme la fin de l'Etat (2). Il entend par là la liberté laissée à chacun de vivre selon la raison; liberté qui, au fond, ne peut être ni enlevée ni garantie, et qui est moins la fin de l'Etat que du philosophe, qui vit dans l'Etat. A ce trait on reconnaîtra que la théorie de l'Etat n'a, dans la philosophie de Spinosa, qu'une importance fort subordonnée. L'Etat ne s'occupe que des biens extérieurs, moyens indispensables sans doute, mais non but suprême de notre vie.

C'est ce qui paraît encore sous une forme différente dans sa philosophie de la religion. Il s'y propose de revendiquer la liberté de la philosophie contre les prétentions dogmatiques de la théologie, et ne fait que continuer ce que Herbert et Hobbes avaient commencé. Il réclame d'abord pour la raison, c'est-à-dire pour la philosophie, le droit de juger les doctrines religieuses. Il ne rejette pas, il est vrai, la doctrine de

(1) Ib. 11, 2.
(2) Ib. 11, 1. *Tract. theol. pol.*, præf., p. 146, Paul.; 16, p. 179, sqq.; 20, p. 227. Finis ergo reipublicæ revera libertas est.

la lumière surnaturelle (1); car Dieu est en nous; il peut se révéler immédiatement à nous dans le Saint-Esprit, dans le repos de notre âme, dans la parole divine gravée au fond de notre cœur et qui ne peut être altérée (2). Mais Spinosa nous rappelle au sentiment de notre faiblesse, des passions qui nous dominent et nous abusent si aisément sur les témoignages particuliers de la voix intérieure, et il nous fait, pour ces motifs, un devoir d'examiner les révélations. La foi, dont nous remplit le Saint-Esprit, n'est jamais que personnelle, et il faut nous en défier, car nul ne peut prétendre être juste devant Dieu. C'est pourquoi les prophètes eux-mêmes demandaient des signes extérieurs (3). Quant à la lumière surnaturelle, à laquelle nous ne pouvons refuser de nous soumettre, c'est la sainte Ecriture seule qui peut nous apprendre à la connaître (4). Or, l'interprétation de la Sainte Ecriture relève de la raison, et, en appeler à cette lumière pour interpréter l'Ecriture, ce serait simplement un signe d'ignorance; il y faut procéder, comme en toute interprétation, au moyen de l'histoire et de la philologie. La Sainte Ecriture doit être, comme la nature, expliquée par elle-même (5). Puis vient un autre travail, qui est d'apprécier les doc-

(1) Il admet nommément dans le Christ une révélation intérieure, qui n'avait pas besoin de confirmation extérieure. *Tract. theol. pol.*, 1, p. 7.

(2) Ib. 12; 15, p. 174. Spiritus sanctus nihil aliud est præter animi acquiescentiam, quæ ex bonis actionibus in mente oritur.

(3) Ib. 2, p. 16, sqq.

(4) Ib. 1, p. 2.

(5) Ib. 7, p. 84, sqq.; p. 98.

trines de la Sainte Ecriture, et ce travail ne peut encore être confié qu'à la raison. Or la divinité de la Sainte Ecriture se démontre uniquement par sa morale, car la vérité de la morale des prophètes est la seule preuve, qu'ils ont prophétisé par l'inspiration du Saint-Esprit (1). Des miracles ne peuvent démontrer aucune vérité, car les miracles n'ont qu'une autorité relative. Là où nous ne pouvons découvrir de causes naturelles, nous apercevons un miracle; mais cela dérive uniquement de notre ignorance sur la puissance divine; la nature n'est autre chose, en effet, que la puissance de Dieu; la superstition seule peut opposer Dieu à la nature; il ne peut rien arriver de contraire à la nature; admettre des miracles contraires à la nature, ce serait amoindrir la puissance de Dieu, et frayer la voie à l'athéisme (2). Spinosa ne prétend pas nier que Dieu ait parlé par la bouche des prophètes de l'Ancien Testament; mais la seule preuve qu'il en ait, est leur accord avec la voix de Dieu qui parle en nous (3). Quant à la preuve de la vérité de la religion chrétienne, tirée de l'ignorance et de l'obscurité de ceux qui l'ont propagée, Spinosa ne conteste pas sa juste valeur (4); il n'y a là toutefois qu'un fait, attestant que Dieu conduit les affaires hu-

(1) Ib. 7, p. 85; 88; 15, p. 167, sq. Verum quidem est Scripturam per Scripturam explicandam esse, quamdiu de solo orationum sensu et mente prophetarum laboramus, sed postquam verum sensum eruimus, necessario judicio et ratione utendum, ut ipsi assensum præbeamus.

(2) Ib. 1, p. 14; 3, p. 31, sq.; 6, p. 67; p. 71, sqq.

(3) Ib. 15, p. 172.

(4) Ep. 74, p. 6, 3, sq.

maines. Si donc il ne rejette pas le témoignage des prophètes et de la Sainte Ecriture, il ne partage pas néanmoins le respect superstitieux que plusieurs ont pour la Bible ; et même admettre la Bible comme une tradition intacte, sans altérations ni mutilations, et partout également certaine, est une chose à laquelle s'opposent, selon lui, un grand nombre de raisons historiques. Son but, en les signalant, est d'assigner ses limites à l'autorité de la tradition religieuse. Il s'agit donc, après avoir interprété la Sainte Ecriture, d'en apprécier le contenu d'après les principes généraux de la raison (1). Nous trouverons qu'elle n'a pas pour objet de nous instruire sur l'invisible. Cet objet est celui de la connaissance intellectuelle, qu'on acquiert par des démonstrations, mais non un objet auquel tous les fidèles, et parmi eux les femmes et les enfants, puissent cousacrer les recherches nécessaires (2). La Sainte Ecriture ne donne pas de preuves scientifiques ; ce qu'elle révèle de Dieu ne peut être démontré ni par des miracles ni par des prophéties, qui se rapportent exclusivement aux choses temporelles ; ses paroles sont proportionnées à l'intelligence du peuple, et Christ lui-même, quand il a parlé de Dieu et des choses spirituelles, a approprié ses discours aux opinions des hommes. Les prophètes ont reçu les révélations divines sous forme d'images ; ils ne se distinguaient pas des autres hommes par la grandeur de leur science, mais par la vivacité de leur imagina-

(1) *Tract. theol. pol.*, 7, p. 88.
(2) Ib. 13, p. 155, sqq.

tion; nous aurions tort, par conséquent, de les considérer comme des instituteurs dans les choses scientifiques (1). Nous ne devons pas non plus chercher de mystères dans la Sainte Ecriture. Cette erreur n'a réussi qu'à faire de l'Eglise une académie, de la religion une science ou plutôt une guerre. Les mystères qu'on a prétendu découvrir dans l'Ecriture, se sont réduits, en fin de compte, à ce que savaient dès longtemps les païens, aux inventions de Platon et d'Aristote (2).

L'autorité de la tradition religieuse et de la voix de Dieu en nous s'étend donc à la vie pratique, et pas au delà. La foi doit être connue à ses fruits (3). Tout ce que contient la Sainte Écriture démontre qu'elle n'est pas faite seulement pour les savants, mais pour tous les hommes, dont la destination est la vie pratique. Elle ne demande qu'obéissance aux ordres de Dieu; de là les châtiments dont elle menace, et les récompenses qu'elle promet. Elle n'enseigne sur la nature divine que ce que les hommes peuvent imiter, la bonté et la justice de Dieu. Elle veut nous élever à une piété, dont les signes ne sont pas des opinions, mais des œuvres, des œuvres accomplies dans le véritable esprit, dans l'esprit d'obéissance (4). La foi qu'elle exige, ne consiste que dans des sentiments de soumission à Dieu. C'est une foi qui est très-compatible avec la philosophie (5). C'est en ce sens pratique

(1) Ib. 1, p. 7; 2, p. 20, sqq.
(2) Ib. 13, p. 153, sq.
(3) Ib. præf. p. 149; 151, Paul.
(4) Ib. præf. p. 151, Paul.; 13, p. 154; 156, sq.; 14, p. 160.
(5) Ib. 14, p. 161. Quod nihil aliud sit fides quam de Deo talia

de la religion, que Dieu a conclu avec les Juifs une alliance, sur laquelle reposait leur droit divin (1). C'est un lien politique, une obligation de demeurer fidèles à leur mission divine. Or, le droit divin ne peut anéantir le droit naturel; car l'état de nature précède la religion, selon le temps et selon la nature (2). D'où il suit que tout engagement religieux est soumis aux lois de la nature, qui nous lient avec tous les hommes. Spinosa se sépare ici de la religion du peuple juif. Il se pourrait, selon lui, qu'un peuple l'emportât sur un autre en avantages extérieurs, mais non en raison et en vertu (3). Ici se manifeste le trait distinctif de la religion chrétienne; elle reconnaît à tous les peuples la même dignité, elle annonce la foi catholique, commune à tous les hommes, c'est-à-dire la foi naturelle, nouvelle pour ceux-là seulement qui ne la connaissaient pas auparavant (4). Tout se réduit dans cette religion à reconnaître la loi divine, à laquelle nous devons obéissance; cette loi nous est révélée par la voix intérieure comme par la Sainte Ecriture, et, quant à ce qui s'y rapporte, la Sainte Ecriture n'a subi ni mutilation, ni altération (5). Cette signification pratique de la religion trace une ligne de démarcation profonde entre la philosophie et la théologie. Elles ont

sentire, quibus ignoratis tollitur erga Deum obedientia, et quæ hac obedientia posita necessario ponuntur. Cf. la définition de la religion, *Eth.*, IV, pr. 37, schol. I.

(1) *Tract. theol. pol.*, 17, p. 207.
(2) Ib. 16, p. 184.
(3) Ib. 3, p. 43.
(4) Ib. 12, p. 148, sq.
(5) Ib. 12, p. 144, sq.; 150, sq.

chacune un but différent, ou mieux, elles n'ont rien de commun. La raison est l'empire de la vérité et de la sagesse, la théologie celui de la piété et de l'obéissance (1).

Les doctrines et les prescriptions de la religion se formulent très-simplement. Spinosa s'efforce, comme Herbert, Hobbes et la plupart des philosophes de son temps, de réduire les doctrines de foi à un petit nombre de propositions, afin d'échapper par là aux attaques subtiles des théologiens. La théologie a pour rôle unique de donner des prescriptions pratiques, et d'annoncer la loi divine; toute théorie, qui n'a pas rapport à cette loi, doit lui rester étrangère. Le résumé de la loi religieuse est : Tu dois aimer Dieu sur toutes choses, et ton prochain comme toi-même (2). Dieu est donc honoré comme législateur, juge et souverain de l'empire moral. Les articles fondamentaux de la foi chrétienne et catholique ne sont que des conséquences incontestables de la loi morale. Elles enseignent un seul Dieu, type de la vraie vie, présent partout et qui sait tout, juge juste et miséricordieux, qui gouverne tout selon sa volonté et sa grâce particulière, et ne veut être honoré qu'en justice et en charité; ceux qui lui obéissent sont sauvés, ceux qui vivent livrés aux plaisirs des sens, encourent la damnation, bien que Dieu reçoive à merci les pécheurs repentants, car tous les hommes sont pécheurs et devraient

(1) Ib. præf. p. 150, Paul.; 14, p. 165. Inter fidem sive theologiam et philosophiam nullum esse commercium nullamque affinitatem...
(2) Ib. 12, p. 161.

sans cela nécessairement douter de leur salut (1). Que chacun interprète et développe pour lui-même ces principes, cela ne regarde plus la religion. Que penser de l'essence de Dieu en elle-même, comment a-t-il créé les choses et comment les gouverne-t-il, nos actions sont-elles libres ou nécessitées : questions avec lesquelles la religion n'a rien à faire, et qui doivent toutes rester absolument réservées à la philosophie. Tels sont les articles du traité de paix que Spinosa propose entre la théologie et la philosophie. L'une et l'autre devraient, à son avis, les consentir, puisqu'elles garantissent à la philosophie sa liberté, à la religion sa dignité et son empire sur la vie pratique.

Ces recherches de Spinosa sur l'état et sur la religion ont (et cela est digne de remarque) pour point de départ une soumission complète, dans la vie pratique, à la loi humaine et à la loi divine. Cet assujettissement a sans contredit ses racines dans les profondeurs mêmes de la pensée de Spinosa. Nous devons nous soumettre sans réserve à la loi de l'autorité, parce qu'elle possède la puissance ; son droit s'étend jusqu'où va la puissance, qu'elle tient de la nature des choses. Or, cette puissance dépend de la puissance supérieure de Dieu, dont la loi exige de nous un hommage absolu. La philosophie de Spinosa est à cet égard en parfait accord avec les prescriptions, qui régissent la vie pratique. Nous devons nous soumettre à l'ordre de la nature, où la société humaine a son

(1) Ib., p. 14, 163, sq.

fondement, comme à un ouvrage de la Providence divine; nous ne devons pas viser à nous assujettir la nature, mais à lui obéir nous-mêmes (1). C'est la seule condition qui puisse nous assurer la félicité avec la vertu et le repos de l'âme. D'autre part, il est un autre point sur lequel Spinosa ne peut, dans sa déduction, maintenir l'harmonie entre les deux fonctions de notre vie raisonnable. La religion nous commande simplement l'obéissance à Dieu et à la loi naturelle; et, pour prix de cette seule obéissance, elle nous promet le bonheur, sans même que nous connaissions la nature des choses. Or, c'est ce que la philosophie ne peut également soutenir; cette assertion paraît même contraire à la raison, et si elle pouvait être démontrée, la théologie serait par là même une doctrine démontrée, une partie de la philosophie. Mais personne ne l'a démontrée jusqu'à présent; les prophètes eux-mêmes ne l'ont admise qu'avec une certitude morale, et nous ne pouvons que faire comme eux, puisque le jugement de notre raison reconnaît la certitude morale, mais simplement morale de ce principe de la religion (2). Spinosa n'incline donc pas à charger la

(1) Ib., 6, p. 74.

(2) Ib., 15, p. 170, sq. Rationis potentia non eo usque se extendit, ut determinare possit, quod homines sola obedientia absque rerum intelligentia possint esse beati... Quod si contra statuere velimus, hoc fundamentum ratione demonstrari posse, erit ergo theologia philosophiæ pars, nec ab eadem erit separanda. Sed ad hæc respondeo, me absolute statuere, hoc theologiæ fundamentale dogma non posse lumine naturali investigari, vel saltem neminem fuisse, qui ipsum demonstraverit, et ideo revelationem maximo necessariam fuisse, et nihilominus nos judicio uti posse, ut id jam revelatum morali saltem certitudine amplectamur.

philosophie seule de prononcer sur les principes de notre vie pratique; sa doctrine repose plutôt sur la supposition opposée, puisqu'il maintient la théologie indépendante de la philosophie avec tout autant de force que la philosophie de la théologie. Pour confirmer encore ses vues sur cette question, il ajoute un motif, qui avait assurément un grand poids aux yeux d'un homme animé, comme il l'était, de sentiments si humains. Le principe de la théologie nous est, selon lui, un recours d'un grand prix. Car, si nous ne devions attendre de salut que de la philosophie, il faudrait désespérer de celui de presque tous les hommes, puisqu'il n'y en a parmi eux qu'un nombre infiniment petit qui soient philosophes; mais tous peuvent chercher leur salut dans la religion, dans une obéissance à Dieu simple et sans réserve (1).

Nous n'avons aucune raison de révoquer en doute la franchise des aveux que le philosophe Spinosa fait dans ces discussions théologiques. Bien plus, nous le voyons, dans sa vie comme dans ses doctrines philosophiques, rester fidèle à son respect de la religion. Il n'en méprisait pas les pratiques; il recommandait la prière, en avouant notre ignorance des voies

(1) Ib., p. 174. Utilitatem et necessitatem sacræ Scripturæ sive revelationis permagnam statuo. Nam quandoquidem non possumus lumine naturali percipere, quod simplex obedientia via ad salutem sit, sed sola revelatio doceat, id ex singulari Dei gratia, quam ratione assequi non possumus, fieri, hinc sequitur Scripturam magnum admodum solamen mortalibus attulisse. Quippe omnes absolute obedire possunt, et non nisi paucissimi sunt, si cum toto humano genere comparentur, qui virtutis habitum ex solo rationis ductu acquirunt, adeoque, nisi hoc Scripturæ testimonium haberemus, de omnium fere salute dubitaremus.

par lesquelles Dieu peut nous sauver (1); le repentir, l'humilité, la pitié lui paraissaient, il est vrai, des mouvements de notre âme où il entrait de la passion, et que le philosophe doit par conséquent surmonter; il pensait toutefois que sans la pitié nous serions inhumains, et ne faisait pas un reproche aux prophètes d'avoir prêché le repentir et l'humilité; car comme nous sommes pécheurs, il vaut mieux *faillir* de ce côté que faillir par orgueil; ces sentiments sont après tout de bons moyens de former à la vie raisonnable (2). Il faut nous garder en outre d'oublier, que, dans sa politique et dans sa doctrine religieuse, Spinosa ne veut pas qu'on prenne l'homme selon l'idéal qu'on s'en fait, mais tel que le donne la *réalité*, et tel qu'il se trouve dans les limites de la nature. Nous n'avons donc pas le droit de repousser les secours et les consolations de la religion, parce que nous ne pouvons la démontrer mathématiquement; nous n'avons pas le droit de mettre en doute tout ce dont on peut douter; car notre vie pratique offre mille incertitudes, et n'a que des résultats douteux (3). Si telle est bien

(1) Ep. 34, p. 502.

(2) *Eth.*, IV, pr. 50, schol.; pr. 54, schol. Et revera, qui hisce affectibus sunt obnoxii, multo facilius quam alii duci possunt ut *tantum* ductu rationis vivant, hoc est, ut liberi sint et beatorum *vita fruantur*.

(3) *Tract. theol. pol.*, 15, p. 173. Nam inscitia quidem est id, quod tot prophetarum testimoniis confirmatum est, et ex quo magnum solamen iis, qui ratione non ita pollent, oritur, et reipublicæ non mediocris utilitas sequitur, et quod absolute sine periculo aut damno credere possumus, nolle tamen amplecti, idque ea sola de causa mathematica demonstrari nequit, quasi vero ad vitam sapienter instituendam nihil tanquam verum admittamus, quod ulla dubitandi ratione in dubium revocari queat, aut quod pleræque nostræ actiones non admodum incertæ sint et alea plenæ.

l'opinion de Spinosa, il scinde donc, comme on ne peut s'empêcher de le reconnaître, la vie raisonnable en deux parties, qui n'ont presque rien de commun entre elles. Une moitié se règle uniquement sur les démonstrations mathématiques de la raison, l'autre suit les croyances morales et les lois nécessaires de la nature, qui ne nous laisse jamais libre de passions. Spinosa n'est pas sorti de ce dualisme. Il s'y est livré, afin de séparer radicalement, comme c'était la tendance de son siècle, la théologie et la philosophie l'une de l'autre; et le seul côté par où il se distingue de ses contemporains, c'est qu'il ne reconnaît à la théologie, en tant que doctrine générale, nulle connaissance surnaturelle, et n'y voit qu'un ensemble d'idées consolantes et pratiquement nécessaires.

On doit retrouver, dans le système d'un penseur aussi rigoureux que Spinosa, les conséquences d'un pareil dualisme. Ces conséquences se révèlent surtout dans les motifs qui le poussent à philosopher. Il raconte, au début de sa dissertation sur la réforme de l'entendement, qu'il a vainement cherché dans la vie pratique un bien solide; il a trouvé tous les biens de la vie ordinaire, plaisir, richesse, honneurs, stériles et vides; il a vu qu'ils ne faisaient que remplir l'homme de passion et de crainte, le précipiter vers sa ruine, et qu'y renoncer était réellement renoncer à des maux certains. C'est l'entier désespoir que lui inspire la vie pratique, qui le pousse à la philosophie. Il faut user avec mesure des biens de la vie pratique, et les considérer comme des moyens d'arriver au souverain

bien, pour qu'ils aient quelque valeur; or, la raison du philosophe sait prescrire à ces biens une mesure, et voilà pourquoi Spinosa trouve dans la philosophie un remède à ses maux (1). Il lui consacre sa vie, ainsi que beaucoup l'ont fait dans l'antiquité, ainsi que beaucoup de moines se sont voués à la contemplation, comme à un mode de vie particulier. Les hommes se distinguent pour lui en deux classes : ceux *qui vont* se tourmentant parmi les intérêts de la vie pratique, et les philosophes qui ont trouvé le repos dans la vie raisonnable. Cela promet une philosophie qui formera un contraste assez violent avec la manière de penser usitée parmi les hommes, puisqu'elle n'a pu se réconcilier avec les principes de la vie pratique. Telle est en effet la philosophie de Spinosa.

Avant de procéder à l'examen de ses doctrines philosophiques, nous avons à dire quelques mots de la forme sous laquelle il les expose. Ces doctrines sont contenues dans son *Ethique*, qu'il a fait précéder de ses recherches sur Dieu et sur l'homme. On ne peut guère douter, qu'il ne se proposât d'ajouter à ces recherches une exposition de la physique. Il lui emprunte, dans sa théorie de l'homme, certaines propositions auxiliaires, et signale d'ailleurs la *physique* comme une partie de la philosophie. S'il n'en a pas fait une exposition suivie, c'est une lacune dans son système. Nous croyons du reste n'y avoir pas beaucoup perdu. Car, évidemment la nature lui inspire

(1) *De intell. emend.*, p. 350.

beaucoup moins d'intérêt et de curiosité que la vie rationnelle de l'homme, et ce n'est pas par hasard qu'il a choisi la forme d'une éthique pour exposer l'ensemble de ses idées. Celles que nous avons indiquées suffisent à l'établir. C'est parce que la vie pratique ne pouvait le contenter, qu'il s'est appliqué à la philosophie; il a cherché en elle le bien suprême et solide, dont la possession pût le consoler des ténèbres de la vie ordinaire. C'est ainsi que son système a pris nécessairement la forme d'une éthique. Il offre ici le parfait contre-pied de Descartes. De même que Geulincx s'était proposé déjà de compléter son maître, Spinosa, se séparant de la direction presque exclusivement physique de Descartes, néglige ce genre de spéculation. Sa direction morale a bien encore quelque chose d'exclusif. Il ne cherche pas la science pour la science, mais pour y trouver le repos, et y atteindre au seul bien réel, que l'esprit est capable de posséder.

Au contraire, dans l'exposition de sa philosophie, Spinosa se rattache de la manière la plus étroite à la doctrine cartésienne par l'emploi de la méthode mathématique, et par les termes dans lesquels il vante l'œil de l'esprit (1). Il avait déjà cherché à plier la suite des principes cartésiens à une forme mathématique; son éthique est pareillement une chaîne de démonstrations mathématiques. Il lui arrive plus d'une fois de remarquer lui-même les détours et le morcellement, qui

(1) *Eth.*, v, pr. 23, schol. Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsæ demonstrationes. *Tract. theol. pol.*, 13, p. 156.

résultent de l'emploi de cette méthode; il remédie à ces inconvénients par une rapide revue de ces idées qui en fait ressortir la liaison (1). Mais l'opinion répandue de son temps, que le mode de démonstration mathématique était un modèle pour toutes les sciences, s'impose à lui avec un tel empire, qu'il croirait sacrifier la rigueur en s'affranchissant de cette forme. Elle lui a donné du reste, comme elle l'avait donnée à Hobbes, une rare précision dans la formule de sa pensée; mais personne ne s'abusera jusqu'à prêter à ses idées une rigueur d'enchaînement et une liaison internes, qu'elles ne possèdent pas. Souvent même l'identité de l'expression manque à son langage, et si l'on examine de près les définitions et les axiomes, qui précèdent ses démonstrations, ce qu'ils ont d'arbitraire et d'équivoque montrera bien vite que la vigueur de sa philosophie ne consiste pas dans son mode de démonstration : en un mot, la mode du temps a imposé à ses idées philosophiques une forme qui ne leur est pas appropriée. Nous nous croyons donc, et par cette raison même, dégagés de l'obligation d'exposer point par point les démonstrations particulières qu'il donne de ses théorèmes, et qu'il accumule souvent sous diverses formes ; nous pourrons ainsi soumettre à un examen plus approfondi l'enchaînement intérieur de ses pensées.

Cela ne veut pas dire toutefois que la méthode mathématique, qu'il a choisie pour forme d'exposition, ne

(1) *Eth.*, IV, app., p. 222; *Princ. phil. Cart.*, p. 1.

se rattache aucunement au contenu de sa doctrine. Elle éparpille la pensée générale de sa philosophie dans un grand nombre de concepts et de propositions posées comme postulats, mais qui sont en réalité des conséquences du mode de conception de Spinosa. Le modèle des mathématiques inspire à Spinosa, comme à tous les cartésiens, une confiance entière dans la connaissance de l'entendement. Il s'exprime là-dessus dans les mêmes termes que Descartes, et rattache à cette confiance ses tendances morales, en faisant observer que notre entendement ne dépend pas du hasard comme notre corps, qu'il ne fait pas de nous, comme la perception sensible, un jouet des circonstances, qu'il procède au contraire selon des lois sûres et qui résident en lui-même. Il s'efforce de faire consister l'indépendance de l'esprit à penser selon ses propres lois (1). Il oppose cette indépendance, à titre de connaissance intime de l'esprit par lui-même, à la connaissance externe, éveillée fortuitement dans l'esprit par l'intermédiaire des sens (2). C'est à cette connaissance de l'entendement qu'il se fie sans réserve. La vérité s'y révèle immédiatement, et le vrai, qu'elle a pour objet, porte un infaillible témoignage et de lui-même et du faux (3). A la pensée est liée aussi la

(1) Ep. 42, p. 528. Ex his igitur clare apparet, qualis esse debeat vera methodus et in quo potissimum consistat, nempe in sola puri intellectus cognitione ejusque naturæ et legum. *De intel. emend.*, p. 390.

(2) *Eth.*, II, pr. 20, schol.

(3) *Eth.*, II, pr. 43, schol. Quid idea vera clarius ac certius dari potest, quod norma sit veritatis? Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est. Ep. 74, p. 612; *De intel. emend.*, p. 369; 378.

pensée de la pensée, et celle-ci répond nécessairement à ce que la première a de perfection et d'imperfection. Quiconque sait, sait aussi qu'il sait, et cela sans le plus léger doute (1). Nous n'avons donc besoin d'aucun signe extérieur de la vérité, car la pensée vraie se distingue de la fausse par sa valeur interne. Spinosa distingue en ce sens l'idée vraie de l'idée adéquate. Elles sont toutes deux une même chose, seulement l'idée est dite vraie par rapport à son objet, qu'elle exprime exactement; elle est dite adéquate, par rapport à sa nature intime, qui enveloppe en soi la certitude d'elle-même (2). L'idée n'est pas une image muette dans l'âme, elle s'affirme elle-même (3); il y a plus, la certitude intime de la pensée vraie est si grande, qu'elle se transmet à toutes les pensées liées à celle-là, et est même le fondement de la croyance imparfaite dans l'idée fausse, puisque après tout il n'y a point d'erreur où n'entre quelque vérité (4). De là résulte que l'entendement se forme, par sa force innée, les instruments nécessaires au développement de ses connaissances; il se crée sa méthode, procède d'une idée vraie à une autre idée vraie, puisqu'il ne peut refuser d'acquiescer aux conséquences, qu'il tire de ses principes conformément à ses lois (5). Dans ces propositions Spinosa ne se distingue de Descartes

(1) *Eth.*, II, pr. 21, schol.; pr. 43.
(2) Ib. II, def. 2; ep. 64.
(3) *Eth.*, II, pr. 43, schol.
(4) Ib. II, pr. 33; 35; *De intel. emend.*, p. 380.
(5) *Eth.*, II, pr. 40; ep. 42, p. 528; *De intel.emend.*, p. 366. Intellectus vi sua nativa facit sibi instrumenta intellectualia.

qu'en ce que, plein de confiance dans la connaissance de la raison, il échappe au doute dès le début, et n'attache par conséquent aucune importance au principe : Je pense, donc je suis.

On remarquera d'ailleurs que ceci revient, ou peu s'en faut, au tour des pensées de Descartes, dans le dernier développement de sa doctrine de la méthode ; car Descartes avait fini par s'appuyer principalement sur la connaissance intuitive des concepts simples ; Spinosa s'explique d'une manière fort analogue. Toute idée claire et distincte est vraie ; car elle est ou simple, ou composée et déduite d'idées simples (1). L'erreur des idées fausses consiste uniquement en ce que nous confondons ensemble et lions l'une à l'autre des idées qui ne conviennent pas ; de là la loi que fait Spinosa de commencer par les éléments premiers, comme la source et le principe de la nature ; car nous n'aurons pas alors d'illusion à craindre (2). Procéder du simple au composé, telle est la vraie méthode (3). De même que Geulincx, il attache la plus grande importance à la définition, qui exprime l'idée claire et distincte de la chose, et qui par conséquent est vraie (4). Il en donne

(1) *De intel. emend.*, p. 376. Si idea sit alicujus rei simplicissimæ, ea non nisi clara et distincta poterit esse. Ib. p. 378. Sed ideæ, quæ sunt claræ et distinctæ, nunquam possunt esse falsæ ; nam ideæ rerum, quæ clare et distincte concipiuntur, sunt vel simplicissimæ vel compositæ ex ideis simplicissimis, id est, a simplicissimis ideis deductæ.

(2) *De intel. emend.*, p. 380, sq. Nobis autem, si a primis elementis, h. e. a fonte et origine, quam primum fieri potest incipiamus, nullo modo talis deceptio erit metuenda.

(3) *De intel. emend.*, p. 384.

(4) Ep. 4, p. 403.

des règles, qui reviennent à ceci : elle ne doit pas être une explication verbale, mais exprimer sous forme d'affirmation l'essence intime de la chose. Il distingue à ce sujet le créé et l'incréé. La définition du premier doit contenir la cause immédiate, par laquelle l'essence de la chose créée est produite ; la définition de l'incréé n'implique pas l'indication de la cause, mais doit exprimer nécessairement qu'il n'a besoin pour s'expliquer d'aucun autre être que de son être propre (1). Cette distinction lui ouvre une voie pour ramener toutes les idées simples à une idée très-simple. Il admet, il est vrai, un grand nombre de pures idées de l'entendement, et paraît croire qu'il est nécessaire d'en faire un dénombrement (2); mais il veut aussi que toutes ces idées soient de telle sorte enchaînées l'une à l'autre, qu'elles représentent la nature entière avec la liaison de toutes ses parties (3). C'est ce qui a lieu par la connaissance de l'essence intime des choses au moyen de la définition, qu'elles soient définies comme choses créées par leur cause, ou qu'elles le soient par leur seule essence, ce qui ne convient qu'à l'être qui est cause de lui-même ou à la chose incréée (4). Tout doit donc être expliqué par sa cause ; telle est la vraie méthode, qui procède de la cause à

(1) Ib. p. 386, sqq. ; ep. 64.

(2) *De intel. emend.*, p. 382, not.

(3) Ib. p. 386. Omnes ideæ ad utram ut redigantur, conabimur eas tali modo concatenare et ordinare, ut mens nostra, quoad ejus fieri potest, referat objective formalitatem naturæ, quoad totam et quoad ejus partes.

(4) L. l.

l'effet; elle se réduit à ramener les idées composées à l'idée simple, car la cause est ce qu'il y a de plus simple (1). Or cette méthode implique que tout soit expliqué par Dieu, c'est-à-dire par la cause première et absolument simple (2). Nous devons donc nous élever aussi vite que possible à la cause universelle; c'est le véritable ordre à suivre en philosophant; vouloir partir des choses sensibles, dont nous n'avons que des idées confuses, ne peut aboutir qu'aux ténèbres et à l'erreur (3). Spinosa est donc convaincu, avec toute l'école cartésienne, qu'il existe en nous une connaissance primordiale de Dieu. Il appartient à l'essence de l'esprit humain d'avoir une idée adéquate de Dieu; son être éternel, son essence est connue à tous les hommes (4). La connaissance de Dieu est en nous par intuition, tous les hommes la possèdent; seulement la plupart l'altèrent par le mélange confus des fantômes de leur imagination (5). L'idée claire et adéquate, que nous avons de Dieu, n'est pas moins claire que notre idée du triangle (6); elle est de plus naturellement propre à expliquer beaucoup de choses (7), puisque Dieu est la cause de toutes choses. Toutes les idées

(1) Ib. p. 384.
(2) Ep. 40, p. 521.
(3) *Eth.*, pr. 10, Cor. schol. Cujus rei causam fuisse credo, quod ordinem philosophandi non tenuerint. Nam naturam divinam, quam ante omnia contemplari debebant, quia tam cognitione, quam natura prior est, ordine cognitionis ultimam et res, quæ sensuum objecta vocantur, omnibus priores esse crediderint.
(4) *Eth.*, II, pr. 47, schol.; IV, pr. 36, schol.
(5) Ib. V, pr. 31; 34, schol.
(6) Ep. 60, p. 580.
(7) *Eth.*, II, pr. 47, c. schol.

peuvent se rapporter à Dieu, et en tant qu'elles lui sont rapportées, elles sont vraies (1). Si nous voulons connaître les autres choses, le moyen n'est pas de les concevoir telles qu'elles nous apparaissent dans l'espace et dans le temps, mais telles qu'elles sont en Dieu (2). C'est pourquoi, faisant allusion à la doctrine cartésienne, Spinosa dit que nous devrions douter de tout, tant que nous n'avons pas une idée claire et distincte de Dieu ; de lui dépend toute connaissance des choses, c'est-à-dire notre suprême bien et la perfection de notre esprit ; nous ne pouvons connaître qu'en Dieu notre propre être (3).

Cette doctrine de la connaissance de l'entendement qui doit être fondée essentiellement sur l'intuition de Dieu, est plus d'une fois accompagnée dans Spinosa d'allusions polémiques. Il ne peut lui échapper que, si les philosophes, qui ont voulu fonder toute connaissance sur les concepts rationnels, ont aussi entendu par là la connaissance de Dieu, du moins ont-ils songé surtout à d'autres idées et à d'autres principes innés à notre esprit. Il s'efforce donc d'écarter leur point de vue, en attaquant la connaissance abstraite obtenue au moyen d'idées générales, et avertit de se garder de ces idées qui sont dans l'entendement, mais ne *résident*

(1) Ib. II, pr. 32.

(2) Ib. V, pr. 29, schol.

(3) *Eth.*, V, pr. 30 ; *Tract. theol. pol.*, 4, p. 45, sq. Quoniam omnis nostra cognitio et certitudo, quæ revera omne dubium tollit, a sola Dei cognitione dependet, tum quia sine Deo nihil esse et concipi potest, tum etiam quia de omnibus dubitare possumus, quamdiu Dei nullam claram et distinctam habemus ideam, hinc sequitur summum nostrum bonum et perfectionem a sola Dei cognitione pendere.

pas dans la chose même (1). Cette attaque porte avant tout sur les réalistes, car Spinosa se déclare sans détour pour les nominalistes modernes. Les notions générales d'homme, de cheval, de chien, etc., etc., lui paraissent être simplement des images vagues, dans lesquelles nous rassemblons les représentations sensibles de choses individuelles, dont nous formons une représentation générale et confuse. Elles ne résultent que d'une expérience indéterminée (2). Plus une existence est conçue d'une manière générale, plus l'idée que nous en avons est confuse (3). Mais cette attaque porte en même temps sur ce qu'on appelle idées transcendantales, contre les idées d'être, de chose, de qualité, d'unité, de vérité, de bonté. Ces idées ne signifient rien, qui exprime l'essence des choses; elles sont de pures modifications de notre pensée, qui n'ajoutent rien au concept de la chose (4). Quoiqu'il soit bien clair que Spinosa ne peut se passer de ces sortes d'idées universelles (nous les rencontrerons en effet assez souvent dans ses démonstrations), il veut qu'on les évite, parce qu'elles ne peuvent guère être d'aucune utilité. Il ne peut se dissimuler, au contraire, que d'autres idées universelles ne soient continuellement appliquées dans nos démonstrations. Il les désigne sous

(1) *De intel. emend.*, p. 386. Nunquam nobis licebit, quamdiu in inquisitione rerum agimus, ex abstractis aliquid concludere, et magnopere cavebimus, ne misceamus ea, quæ tantum sunt in intellectu, cum iis quæ sunt in re. Ib. p. 388. Ad abstracta et universalia non transeamus.

(2) *Eth.*, II, pr. 40, schol., 1, 2; *Cog. met.*, p. 94; ep. 32, p. 480.

(3) *De intel. emend.*, p. 372.

(4) *Eth.*, II, pr. 40, schol. 1; *Cog. met.*, 1, 6.

le nom de notions communes, et les considère par privilége comme des vérités éternelles, parce qu'elles résident dans l'idée de chaque chose individuelle (1). Sur elles repose essentiellement la déduction mathématique, l'enchaînement des raisonnements, que Spinosa désigne ordinairement sous le nom de connaissance rationnelle ou du deuxième genre (2). Il les place très-haut, plus haut que l'usage des concepts universels transcendantaux, quoique son exposition ne nous fasse pas comprendre ce qui distingue ceux-ci de celles-là. Mais ce n'est pas encore à ces notions communes qu'il accorde le premier rang dans la connaissance; il l'accorde uniquement à la connaissance intuitive, qu'il nomme connaissance du troisième genre (3). La raison en est que Spinosa observe, que tous nos concepts et nos principes universels posent, après tout, simplement une chose comme possible. Les concepts mathématiques eux-mêmes désignent seulement des êtres de raison, qui sont nécessairement opposés aux choses réelles (4). Or, cette observation s'applique à toutes les idées généralement, sauf une exception unique, l'idée de Dieu. De l'essence des choses individuelles ne résulte pas leur existence réelle; nous ne pouvons déduire cette réalité que de la puissance éternelle de Dieu (5). La notion de Dieu enveloppe seule en soi, comme l'a enseigné Descartes, l'idée de l'être; per-

(1) *Eth.*, II, p. 38; 40, schol., 1; ep. 28.
(2) *Eth.*, II, pr.40, schol. 2.
(3) L. 1.
(4) Ep. 72.
(5) *Tract. pol.*, 2, 2.

sonne ne peut penser Dieu, et douter qu'il soit; ce qui est cause de soi, ne peut, selon son essence, être conçu comme n'étant pas (1). Si donc notre pensée doit se proposer de connaître le réel, toutes les idées de notre entendement doivent avoir pour point de départ la connaissance intuitive de Dieu. C'est en ce sens que la connaissance du particulier ou de l'individuel est opposée à la connaissance de l'universel. La première, qui repose sur la perception de l'individuel, surpasse de beaucoup la connaissance générale, qui tire sa preuve de propositions générales (2). Nous devons donc tout connaître par l'individuel; ce mode de connaissance est celui que Spinosa nomme physique, en l'apposant à la connaissance métaphysique. On pourrait douter d'abord, s'il entend sous ce nom de physique la pure connaissance de l'entendement; mais il ajoute que nous ne devons pas, selon lui, prendre pour point de départ de nos connaissances les choses transitoires; nous devons au contraire tout asseoir sur l'ordre des choses éternelles et immuables, partir des lois qui résident dans l'essence des choses individuelles, lois qu'on pourrait considérer aussi comme quelque chose d'universel, parce qu'elles sont les principes universels des choses particulières et transitoires, sans qu'elles cessassent pour cela d'être quelque chose de particulier et de réellement existant (3). Or, cette ex-

(1) *De intel. emend.*, p. 372, not.; p. 387; *Eth.*, I, def. 1.

(2) *Eth.*, v, pr. 36, schol.

(3) *De intel. emend.*, p. 388. Sed notandum, me hic per seriem causarum et realium entium non intelligere seriem rerum singularium mutabilium, sed tantummodo seriem rerum fixarum æternumque.

plication a pour but incontestable de nous rappeler que nous devons concevoir toutes les choses particulières dans leur liaison avec Dieu, et par conséquent, selon l'expression habituelle de Spinosa, du point de vue de l'éternité, *sub specie æternitatis;* et il prétend qu'on reconnaisse jusque dans les affections des choses, ainsi entendues, des vérités éternelles (1). Il veut donc que, concevant les choses dans la lumière de la raison et dans leur rapport à Dieu, nous les connaissions selon leur vérité éternelle et leur enchaînement naturel; sous ce rapport rien n'a une existence simplement tempo-relle ou fortuite, rien n'est conçu d'une manière pu-rement abstraite, tout nous apparaît comme un mem-bre d'une réalité individuelle. C'est en ce sens aussi qu'il veut que la nature entière soit conçue comme un individu (2). Il rattache ainsi sa connaissance intuitive des choses individuelles à l'aperception de Dieu, puis-que toute chose individuelle doit être reconnue dans cette aperception comme un anneau particulier de la chaîne, où se révèle la nature éternelle de Dieu.

Ces idées de Spinosa présentent sans doute de gran-des obscurités. Il veut tout ramener à l'aperception de Dieu; mais l'aperception, que nous avons de Dieu, ne lui paraît à lui-même qu'une connaissance *impar-faite* (3). La connaissance intuitive de Dieu, à laquelle il tend, ne doit donc pas consister seulement dans l'a-

(1) *Eth.*, II, pr. 44, cor. 2; ep. 28.

(2) *Eth.*, II, pr. 13, lemma 7, schol. Totam naturam unum esse individuum, cujus partes, hoc est omnia corpora infinitis modis variant, absque ulla totius individui mutatione.

(3) Ep. 60, p. 580. Non dico me Deum omnino cognoscere.

perception de Dieu, celle-ci ne doit être que le principe dont la première est tirée (1). Ainsi l'aperception de l'idée de Dieu n'est que le commencement de la science, et par l'idée adéquate de Dieu, que nous possédons originairement, il faudra donc entendre simplement une connaissance abstraite de Dieu. Ce qui confirme cet aperçu, c'est que Spinosa déclare à plusieurs reprises, que la cause serait d'autant mieux connue que nous connaîtrions plus complétement ses effets; ainsi nous aurions de Dieu une connaissance d'autant plus parfaite, que notre connaissance des choses naturelles serait plus étendue (2). Ces propositions rapprochent Spinosa de la direction, où était engagée la philosophie moderne, qui veut s'élever de la connaissance du monde à la connaissance de Dieu. Or, dès qu'il songe à compléter l'aperception défectueuse que nous avons originairement de Dieu, il se voit obligé de recourir à l'expérience, aux sens, à l'observation; et cependant il est forcé d'accorder que notre observation ne peut jamais être que limitée, et ne saurait nous représenter l'infini, car nous n'embrassons jamais la chaîne totale des causes; il est convaincu que nulle expérience ne peut aboutir à une démonstration satisfaisante, car elle ne peut épuiser la divisibilité infinie de la matière; il admet que nulle

(1) *Eth.*, II, pr. 47, schol.; V, pr. 20, schol. Tertium illud cognitionis genus, cujus fundamentum est ipsa Dei cognitio. Ib. V, p. 25. Tertium genus cognitionis procedit ab adæquata idea quorumdam Dei attributorum ad adæquatam cognitionem essentiæ rerum.

(2) *De intel. emend.*, p. 386; *Eth.*, V, pr. 24; *Tract. theol. pol.*, 4, p. 46. Nos, quo magis res naturales cognoscimus, eo majorem et perfectiorem Dei cognitionem acquirere. Ib. 6, p. 71.

observation ne peut nous montrer l'essence d'une chose, qu'elle peut uniquement arrêter notre attention sur telle ou telle essence, et que tout ce qu'elle nous fait connaître d'ailleurs, ce sont les modes qui découlent de l'essence de la chose (1). Si nous songeons maintenant que Spinosa est en général très-sévère pour l'observation et pour la connaissance sensible, qu'il ne cesse de rappeler leur imperfection, et prend soin de remarquer que l'esprit n'obtient pas une connaissance adéquate, en considérant les choses selon l'ordre général de la nature; si nous songeons qu'il va jusqu'à voir dans cette connaissance inadéquate et confuse de l'expérience et de l'imagination l'unique et l'inévitable cause de l'erreur (2), nous reconnaîtrons nécessairement un profond abîme entre les pures intuitions de l'entendement, où il veut atteindre, et les moyens auxiliaires qui doivent l'y porter. Afin de mettre en lumière les insurmontables difficultés où l'engage cette théorie de la méthode, nous ajouterons que Spinosa assigne pour point de départ à la connaissance intuitive les attributs de Dieu (3), que d'au-

(1) *De intel. emend.*, p. 389. Auxilia, quæ omnia eo tendunt, ut nostris sensibus sciamus uti, et experimenta certis legibus et ordine facere. *Tract. theol. pol.*, 4, p. 44; ep. 6, p. 413; 28, *p.* 464. Experientia nullas rerum essentias docet, sed summum, quod efficere potest, est mentem nostram determinare, ut circa certas tantum rerum essentias cogitet. Quare cum existentia attributorum ab eorum essentia non differat, eam nulla experientia poterimus assequi.

(2) *Eth.*, II, pr. 23, sqq.; pr. 29, cor. Mentem humanam, quoties ex communi naturæ ordine res percipit, nec sui ipsius, nec sui corporis, nec corporum externorum adæquatam, sed confusam tantum et mutilatam habere cognitionem. Ib. II, pr. 36; 41.

(3) *Eth.*, II, pr. 40, schol. II. Hoc cognoscendi genus procedit ab

tre part l'expérience ne procure, comme on l'a dit, aucune connaissance ni de ces attributs ni de l'essence des choses, que d'ailleurs les modes de l'être, dont l'observation nous informe, sont des choses transitoires et rien de plus, et que néanmoins tout doit être conçu dans la connaissance intuitive sous le point de vue de l'éternité. D'autres difficultés se manifestent encore, quand on voit Spinosa parler de la connaissance intuitive tantôt de Dieu et tantôt de quelques-uns de ses attributs, nommer cette connaissance, je ne dis pas adéquate, c'est-à-dire certaine, mais même parfaite (1), tout en attendant de la connaissance des effets de Dieu le complément de la connaissance que nous avons de lui.

N'accordons pas trop de valeur à cette doctrine de Spinosa sur la méthode. Elle a les défauts que nulle théorie de l'intuition ne peut éviter. Par cette théorie de l'intuition de la vérité, Spinosa se rattache encore aux doctrines du passé; il relève plus directement de Descartes, dont la théorie invoquait la connaissance des vérités éternelles, qui doit nécessairement être, sous une forme éternelle, présente à notre entendement. Spinosa recourt au même principe. Notre esprit est, en tant qu'il juge exactement les choses, une partie de l'entendement infini de Dieu; ses pensées doivent être nécessairement aussi vraies

adæquata idea essentiæ formalis quorumdam Dei attributorum ad adæquatam cognitionem essentiæ rerum.

(1) Ib. II, p. 46. Cognitio æternæ et infinitæ essentiæ Dei, quam unaquæque idea involvit, est adæquata et perfecta.

que les pensées de Dieu (1). Nous avons ainsi l'aperception de la vérité éternelle, qui nous est présente. Or Spinosa a beau se soulever contre la connaissance abstraite de la vérité, tout ce dont il peut établir l'existence primordiale dans notre esprit, n'en est pas moins tout au plus une idée abstraite de Dieu ou de ses attributs. Comment la connaissance de la nature entière, de la vérité totale peut-elle sortir de cette idée, c'est ce qui demeure une énigme ; et il est impossible de dire en effet, que toutes ces idées sur la méthode rationnelle aient établi, qu'elle est un moyen de développer la science. Peut-être faut-il chercher ici la raison pour laquelle est resté toujours inachevé cet écrit sur la Réforme de l'entendement, dont Spinosa a *médité* si longtemps la pensée. Si l'on rapproche de cette esquisse de sa méthode le système complet de l'Ethique, nous verrons qu'il est bien loin de s'y rapporter exactement, et d'offrir en dernier résultat la connaissance que cette esquisse signale comme le souverain bien, la connaissance de la liaison de l'esprit avec la nature entière (2). L'Éthique ne présente qu'une déduction de propositions abstraites selon la méthode mathématique. La manière dont Spinosa s'exprime lui-même sur le rapport de la méthode qu'il recommande, et de celle qu'il applique, est digne de remarque. La méthode de l'aperception est sans doute la meilleure, elle pénètre dans l'essence et dans la connaissance des choses

(1) *Eth.*, II, pr. 13, schol.

(2) *De intel. emend.*, p. 360. Cognitio unionis, quam mens cum tota natura habet.

individuelles; mais son système est obligé de démontrer au moyen des concepts universels, et ce mode de démonstration, sans être le plus parfait, doit être regardé toutefois suffisant pour la certitude de la science (1). La doctrine de Spinosa ne peut, comme on le voit, se passer du mode de démonstration habituel; la connaissance supérieure de l'aperception n'est pour lui qu'un postulat nécessaire, dont chaque individu trouve dans la connaissance de sa propre essence la légitimité. Ce postulat répand sur sa doctrine un coloris mystique, qui rappelle les idées des théosophes d'autrefois, car la connaissance intuitive de Dieu est liée à l'amour personnel de Dieu (2). Ce coloris s'efface complétement dans la suite du système, lequel ne procède plus que par propositions générales. Nous voyons donc encore une fois la voie, où il est entré, se bifurquer, comme il est arrivé à propos de la distinction de ses vues théorétiques et de ses vues pratiques.

Le système de l'Éthique, qu'il s'agit d'examiner maintenant, n'aurait pu être parfaitement compris sans les observations précédentes. Il serait peu exact de considérer la théorie de la méthode, chez Spinosa,

(1) *Eth.*, v, p. 36, schol. Quod hic notare operæ pretium duxi, ut exemplo ostenderem, quantum rerum singularium cognitio, quam intuitivam sive tertii generis appellavi, polleat potiorque sit cognitione universali, quam secundi generis esse dixi. Nam quamvis in prima parte generaliter ostenderim, omnia a Deo pendere; illa tamen demonstratio, tametsi legitima sit et extra dubitationis aleam posita, non ita tamen mentem nostram afficit, quam quando ad ipsum ex ipsa essentia rei cujuscumque singularis, quam a Deo pendere dicimus, concluditur.

(2) L. l.

comme le fondement de son système; les suppositions, qu'elle renferme, n'ont pas été néanmoins sans influence dans le développement du système. Spinosa procède du concept de la cause de soi, et il y rattache la définition de la substance, telle que nous l'avons trouvée chez Descartes. Ces deux concepts ont pour Spinosa une signification identique. En effet, sous le nom de substance on doit entendre ce qui est en soi, et ne peut être compris que par soi; or tout ce qui a une cause, et n'est pas cause de soi, ne peut être conçu seulement par soi; d'où il suit que la cause de soi peut seule être substance (1). Cette démonstration est celle même que nous avons trouvée chez Descartes; nous avons vu aussi, que Clauberg arrivait par la même voie à des conséquences analogues à celles de Spinosa, et que Descartes lui-même n'a échappé que par une distinction vide à la conséquence exprimée par Spinosa, savoir que Dieu seul est substance (2), et que toutes les autres choses ne peuvent être nommées substances qu'improprement. On a dit, et non sans apparence de raison, que la définition arbitraire de la substance renferme l'erreur fondamentale du système; seulement il aurait fallu ajouter qu'il serait facile d'ôter cette erreur sans altérer le système dans la suite de ses conséquences, pour peu que, changeant l'usage de la langue, on consentît à nommer substance ce que Spinosa nomme simplement mode de l'être, et qu'on imaginât pour la cause de soi ou pour Dieu un autre nom. Si, malgré cela,

(1) *Eth.*, I, def. 1; 3; pr. 7.
(2) Ib. I, pr. 14.

les erreurs de Spinosa ne sont pas si faciles à ôter, il faut donc qu'elles aient une racine plus profonde. Or nous pouvons la trouver avant tout en ce que Spinosa, dans toute l'économie de son système, procède de Dieu. C'est ce que montrent toutes les définitions par lesquelles il commence, et qui ne se rapportent qu'aux concepts de cause de soi, de substance ou de Dieu, avec les prédicats qui leur sont inhérents, puisque le premier livre de son Ethique doit tout entier traiter de Dieu. On ne peut échapper ici à la question de savoir, comment Spinosa arrive à l'idée de Dieu. Nous ne trouvons d'autre réponse, sinon qu'il la suppose comme une aperception immédiate de notre entendement. Sans nul doute, des têtes confuses trouveront, comme il le dit lui-même, de la difficulté à comprendre cette proposition que, par sa nature, la substance, c'est-à-dire, la cause de soi ou Dieu, est nécessairement; mais c'est ce dont ne saurait douter quiconque réfléchit à la nature de la substance; il admettra au contraire l'existence de Dieu comme un axiome, qu'il comptera parmi les principes universels de l'entendement (1). Ceci écarte en réalité toutes les démonstrations artificielles, que Spinosa propose d'ailleurs, aussi bien que Descartes, pour établir l'existence de Dieu. Nous sommes en définitive renvoyés par là à l'immédiate aperception de Dieu, qui est déclarée ici un axiome. Mais ceux qui savent toute l'importance

(1) Ib. I, pr. 8, schol. 2. Si autem homines ad naturam substantiæ attenderent, minime de veritate, 7 prop. dubitarent, imo hæc prop. omnibus axioma esset et inter notiones communes numeraretur.

du premier point de départ dans les recherches scientifiques, ne tiendront pas le procédé de Spinosa pour si simple; ils verront le danger de placer le concept de Dieu en tête du système, et de le détacher ainsi de son rang naturel dans le développement de notre réflexion scientifique. Le système de Spinosa considère ce concept comme une supposition nécessaire, au lieu de le considérer comme un résultat.

Son effort principal est de rattacher immédiatement à cette aperception primordiale les déterminations des attributs de Dieu. Il va de soi qu'il ne peut être question que d'un Dieu unique. Ce point amène toutefois quelques observations restrictives. Nous ne prouvons pas qu'il y a *un* Dieu, dans le même sens où, parmi toutes les choses, nous en nommons *une*; car l'unité de Dieu repose sur ce qu'il est unique en son espèce, tandis que toute autre chose est simplement une de son espèce. D'où il suit que l'unité numérique n'est pas applicable à Dieu (1). L'idée de Dieu se trouve placée par là hors du cercle de toutes les autres idées. Spinosa montre d'une manière analogue, qu'outre la notion de nombre, il en est plusieurs, comme celles de mesure, de durée, de temps, qui ne peuvent être appliquées à Dieu, parce qu'il est conçu nécessairement d'une tout autre manière que le reste des choses (2). Mais ces déterminations négatives im-

(1) *Cog. met.*, I, 6, p. 105, sq.; ep. 50; *Eth.*, I, pr. 14, cor. 1; ep. 39.

(2) Ep. 29, p. 466, sqq. Unde clare apparet nos existentiam substantiæ toto genere a modorum existentia diversam concipere.

pliquent, que Dieu doit nécessairement être conçu comme positif dans un sens infini; car si nous concevions la substance comme limitée, il faudrait l'expliquer par une autre chose qui la limitât (1). Spinosa attache à ce caractère de l'idée de Dieu la plus grande importance. Il s'efforce aussi de distinguer le concept de l'infini du concept de l'indéfini, particulièrement dans le nombre et dans le temps, et il ajoute d'autres distinctions encore, destinées à déterminer la notion de Dieu d'une manière plus précise. Nous ne pouvons toutefois reconnaître, que ces distinctions satisfassent à toutes les conditions d'exactitude et de clarté, qu'on peut chercher dans ces idées. Bien plus, en prétendant séparer la notion de parfait de la notion d'imparfait, en définissant l'infini, ce qui ne peut être déterminé, et en le confondant ainsi de nouveau avec l'indéfini (2), il laisse voir combien sa pensée est indécise; et cette indécision peut être considérée comme le fondement de plus d'une contradiction dans ses preuves.

Cela devient d'autant plus grave que Spinosa distingue l'infini dans un sens absolu de ce qui est infini dans son espèce, attribuant à Dieu le premier caractère et aux attributs de Dieu le second. Dieu exclut toute négation; mais il n'en est pas de même de l'infini dans son espèce, en sorte que l'idée d'infini n'est pas conçue comme absolument exclusive de toute négation (3). Cette distinction est la première voie, que

(1) *Eth.*, I. pr. 8, schol. 1.
(2) *Eth.*, II, def. 5; ep. 29, p. 469; 41, p. 524, sqq.; ep. 64; *Cog. met.*, 1, 6, p. 108, sq.
(3) *Eth.*, I, def. 6, expl. Dico absolute infinitum, non autem in suo

Spinosa se ménage pour parvenir à donner à Dieu une pluralité d'attributs, qui s'excluent réciproquement. Elle montre en même temps avec la plus grande évidence que Spinosa ne prend pas dans un sens identique le concept d'infini, et le concept de parfait ou de réalité absolue (1). Le concept de substance absolument infinie lui paraît envelopper aussi nécessairement des attributs infinis (2). Mais nous ne connaissons pas tous ces attributs, et par conséquent cette distinction implique un aveu de notre ignorance sur l'essence absolue de Dieu (3). Cette conséquence ressort également de ce que la distinction, établie entre la substance de Dieu et ses attributs, est uniquement relative à notre entendement ; car notre entendement ne connaît la substance que par ses attributs. La substance de Dieu en soi est simple ; mais nous la concevons sous différents rapports, et nous lui attribuons à cause de cela différents attributs, qui dans l'essence absolument infinie de Dieu ne sont qu'un (4).

genere; quidquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum est, ad ejus essentiam pertinet, quidquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit.

(1) *Eth.*, II, def. 6. Per realitatem et perfectionem idem intelligo.

(2) *Eth.* I, def. 6. Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis. Ib. I, pr. 9; 10, schol.; 11; 15 schol.; ep. 2, p. 397.

(3) Ep. 60, p. 580.

(4) *Eth.* I, def. 4. Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens. *Cog. met.*, II, 5, p. 118. Omnes distinctiones, quas inter Dei attributa facimus, non alias esse quam rationis, nec illa revera inter se distingui. Unde concludimus Deum esse ens simplicissimum. Ep. 27, p. 463. Per substantiam intelligo, etc... Idem per attributum intelligo, nisi quod attri-

Il faut avouer que cette explication écarte ce qu'a de choquant la pensée de donner à Dieu des attributs infinis; mais elle n'en fait ressortir qu'avec plus de force la difficulté de comprendre comment la substance de Dieu, qui est simple en soi, peut se diviser en différents attributs pour la raison, qui aperçoit Dieu.

Spinosa ne fait pas le moindre effort pour déduire de l'idée de Dieu ses attributs; bien plus, cette déduction lui paraît nécessairement impossible, puisque la plupart de ces attributs nous sont inconnus. Nous n'en connaissons que deux, ce sont ceux dont il s'était servi pour distinguer le corps et l'esprit, savoir l'étendue et la pensée. Ils doivent être attribués à Dieu nécessairement : cela résulte de ce que Dieu, étant la substance absolument infinie, renferme tout être en soi, ou bien est l'être unique, hors duquel il n'existe nul autre être (1). Il ne peut pas y avoir de substance hors de Dieu, parce qu'il n'est rien qui ne dépende de lui et ne doive être expliqué par lui. D'où il suit que tout ce qui est est, en Dieu, et que sans Dieu rien ne peut être, ni être conçu (2). Toutes les choses particulières sont donc simplement des affections ou des modes de l'être, qui expriment les attributs de Dieu d'une manière finie et déterminée; or, comme nous concevons certaines choses particulières sous l'attribut de l'étendue, d'autres choses particulières sous celui

butum dicatur respectu intellectus, substantiæ certam talem naturam tribuentis.

(1) *De intel. emend.*, p. 381. Est nimirum hoc ens unicum, infinitum, hoc est, est omne esse et præter quod nullum datur esse.

(2) *Eth.*, I, pr. 14; 15.

de la pensée, nous sommes conduits à attribuer à Dieu d'une manière illimitée ce que nous ne trouvons dans ces choses que d'une manière limitée, savoir l'étendue et la pensée (1). Nous voyons que toutes ces propositions dépendent de l'infinité de Dieu; la force des démonstrations, destinées à prouver que toutes les choses particulières ne doivent être conçues que comme des modes de l'être divin, repose sur cette infinité; il en est de même des propositions, d'après lesquelles nous pouvons considérer la pensée et l'étendue comme des attributs de Dieu, parce que nous devons les concevoir comme infinis dans leur espèce, et que nous pouvons nous représenter une étendue infinie, et une pensée infinie (2). Ces propositions sont du reste en harmonie avec l'effort que fait Spinosa pour tout concevoir uniquement par des idées de l'entendement, qui écartent, comme accidentelles, les affections particulières des choses, et par conséquent posent tout uniquement comme infini, ou sous le point de vue de l'éternité (3).

Ce procédé ne peut néanmoins écarter une question inévitable; c'est celle de savoir d'où nous tenons la connaissance des deux attributs de Dieu, qui sont signalés, tandis qu'un nombre infini d'autres attributs infinis doivent nous rester inconnus. On devrait admettre, ce me semble, tout d'abord, que l'expérience nous offre seulement deux sortes de choses, des corps

(1) *Eth.*, I, pr. 25, cor.; II, pr. 1, 2.
(2) Ib. II, pr. 1, schol.
(3) Ib. I, pr. 5; 8, schol. 2.

et des esprits, lesquels possèdent l'étendue et la pensée d'une manière limitée, et que par suite nous transportons en Dieu ces propriétés d'une manière illimitée. Cependant Spinosa ne fait sur ce point aucun appel à l'expérience; il prétend que nous ne connaissons par l'expérience que les modes limités de l'être, et nullement les attributs de Dieu; nous connaissons ceux-ci par l'aperception (1). De là, sans doute, résulte cette conséquence, que l'étendue et la pensée dans leur infinité doivent être conçues tout autrement qu'elles ne se présentent à nous dans les modes finis de l'être. De plus, si l'étendue et la pensée sont des attributs de Dieu, l'entendement doit les connaître comme quelque chose de nécessaire, et non comme des existences fortuites, telles que les objets que nous offre l'expérience. Sur ce point pourtant nous ne trouvons qu'un éclaircissement relatif à la pensée, et qui consiste en ce que Spinosa s'appuie sur l'idée ou la connaissance que chacun doit nécessairement avoir de lui-même (2). Quant à l'attribut de l'étendue, on voit éclater, avec une clarté particulière, la différence de la manière dont l'entendement doit concevoir l'étendue, et la manière dont l'expérience la montre. L'expérience révèle les choses étendues comme divisibles; toute divisibilité doit au contraire être niée de Dieu, car elle impliquerait en lui la possibilité de pâtir; l'infini ne peut être conçu comme composé (3). Or,

(1) Ep. 28; *Eth.*, II, pr. 40, schol. 2.
(2) *Eth.*, II, pr. 3, c. schol.
(3) Ib. I, pr. 12; 13, c. schol.; 15 schol.; ep. 40, p. 521.

pour ôter à l'étendue la divisibilité, Spinosa recourt à un genre de preuve, qui rappelle fort Geulincx. C'est l'imagination seule, et non l'entendement, qui conçoit l'étendue comme divisible. Il n'existe pas de vide pour tenir les parties de l'espace séparées; tout, dans l'espace, se réduit donc à l'unité. Concevoir l'étendue comme corporelle et divisible, c'est n'en avoir qu'une représentation abstraite et superficielle; l'entendement la conçoit comme infinie et comme un attribut éternel de Dieu, à qui nous ne pouvons rien attribuer de corporel (1). Il suit de là que l'idée de l'étendue est conçue par Spinosa d'une tout autre manière que par Descartes. Spinosa reproche à Descartes en termes très-durs de n'avoir conçu l'étendue que comme une matière en repos. Elle aurait été, comme telle, incapable de produire la diversité des modes corporels; en tant qu'attribut de Dieu, elle doit être conçue, au contraire, comme une essence éternelle et infinie, qui est le fondement de toute existence corporelle. Il semble qu'en s'exprimant ainsi, Spinosa ait pensé à la puissance universelle de Dieu, qui se manifeste dans la production et l'économie de la nature; il déclare toutefois n'avoir pas encore mis en ordre ses idées sur ce point (2). En ce sens, il considère Dieu, en tant que

(1) *Eth.*, I, pr. 15, schol.; *De intel. emend.*, p. 385; ep. 29, p. 467.

(2) Ep., p. 70. Porro ex extensione, ut eam Cartesius concipit, molem scilicet quiescentem, corporum existentiam demonstrare non tantum difficile, ut ais, sed omnino impossibile est. Materia enim quiescens, quantum in se est, in sua quiete perseverabit, nec ad motum

cause efficiente dans toutes les choses naturelles, précisément comme la nature elle-même (1); mais il ne veut pas que, sous le nom de nature, on entende seulement la matière seule (2); il n'est même pas éloigné d'attribuer la vie à Dieu, pour marquer ainsi qu'il possède la force de se conserver lui-même (3), mais de se conserver aussi évidemment en tant que cause de toutes choses; car Spinosa ne renonce pas à la formule cartésienne, que Dieu conserve tout par une création continue (4). Tout cela se fait suivant des lois éternelles et immuables, ce qui revient évidemment à cet autre principe cartésien, que le mouvement et le repos sont toujours en même proportion dans le monde (5). En reconnaissant ainsi une vie intime dans l'étendue infinie de Dieu, Spinosa se rappelle sans doute que l'étendue et la pensée sont unies en Dieu d'une union primordiale. Aussi est-il fort loin d'adhérer à la pensée qui entraîne Descartes à faire les bêtes essentiellement différentes de nous, à leur refuser la conscience, la vie et l'âme; il admet au contraire que toutes les choses naturelles, quelque degré qu'elles

concitabitur, nisi a causa potentiori externa; et hac de causa non dubitavi olim affirmare, rerum naturalium principia cartesiana inutilia esse, ne dicam absurda. Ib. 72. Materiam a Cartesio male definiri per extensionem, sed eam necessario debere explicari per attributum, quod æternam et infinitam essentiam exprimat. *Eth.*, II, pr. 7, cor. Dei cogitandi potentia æqualis est ipsius actuali agendi potentiæ.

(1) *Eth.*, IV, præf. p. 162. Infinitum ens, quod Deum seu naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit.

(2) *Tract. theol. pol.*, 6, p. 60, not.

(3) *Cog. met.*, II, 6.

(4) Ib. II, 3, p. 102, sq.; *Eth.*, I, pr. 24, cor.

(5) Ep. 15, p. 441.

occupent dans l'échelle de l'être, portent en soi l'idée de Dieu, qui constitue leur essence, et par conséquent sont animées (1). De cette pensée vient peut-être la facilité avec laquelle il admet, contrairement à Geulincx, et sans hésiter, que l'étendue exclut toute raison, quelque conception intellectuelle qu'on en ait; mais elle n'en reste pas moins infinie et par conséquent peut être attribuée à Dieu (2). On voit ici avec une pleine lumière combien est peu soutenable la distinction des attributs de Dieu, lesquels n'excluent pas une négation, quoique négation et limitation doivent être tout un, et l'on voit également la contradiction du concept d'infini et du concept de parfait dans Spinosa.

Une partie très-importante dans le système de Spinosa, c'est une suite de déterminations négatives, qui se rattachent à sa théorie des attributs de Dieu. Nous ne pouvons donner à Dieu aucune étendue corporelle finie, aucune pensée déterminée. Nous ne pouvons lui attribuer ni repos, ni mouvement, ni en général aucun des modes qui appartiennent aux choses corporelles (3). Il est tout aussi impossible d'attribuer à Dieu l'entendement et la volonté. Ces déterminations ont causé de nos jours un grand scandale ; au sens où on les entendait du temps de Spinosa, elles n'ont rien de choquant ; car Spinosa ne prétend exclure de Dieu que

(1) *Eth.*, II, p. 13, schol. Omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt. Ib. III, pr. 57, schol.; IV, pr. 37, schol. I.

(2) Ep. 41, p. 525. Nunquam vero, quia non cogitat extensio, imperfecta dicetur, quandoquidem ejus natura nihil tale exigit, quæ in extensione sola existit, hoc est in certo entis genere.

(3) *Eth.*, I, pr. 32, cor. 2.

les pensées déterminées d'un entendement, dont les pensées sont successives, bien que formant une série infinie, et les volitions déterminées d'une volonté dont les désirs sont aussi successifs (1); mais il accorde que Dieu a de toute éternité la connaissance de lui-même et de tout ce qui est réellement, et qu'il aime aussi de toute éternité son essence et tout ce qui réside en elle (2). Toutefois, à cette théorie, qui exclut de Dieu la volonté, se rattachent des questions plus scabreuses. Elles tiennent à ce que Spinosa ne reconnaît qu'une cause, qui agit avec nécessité et non pas en vue de certaines fins. Tout doit être fondé avec nécessité dans la nature éternelle et nécessaire de Dieu, en tant que cause efficiente de toutes choses (3). Rien de fortuit ne peut avoir place dans la réalité, et ce que nous appelons de ce nom ne le reçoit que parce que l'ordre des causes nous est caché. Notre imagination seule admet le fortuit, la raison ne le connaît pas (4). Spinosa ne combat pas seulement les causes finales dans l'explication de la nature, comme l'avaient fait Bacon et Hobbes, mais il embrasse la doctrine de Hobbes, en rejetant les causes finales en général, et par suite la distinction du bien et du mal. Les causes finales sont des imaginations humaines, qui faussent la nature des choses, et qui font le premier et

(1) Ib. I, pr. 17, schol.; pr. 31; ep. 27; 58, p. 570; 66; *Tract. theol. pol.* 4, p. 48; 6, p. 68.
(2) *Eth.*, v, pr. 35. Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat.
(3) Ib. I, pr. 25.
(4) *Eth.*, I, pr. 29; 33, schol. 1; II, pr. 44, cor. 1.

la cause de ce qui est le dernier et le but. Ce qui est le premier par le rang et la perfection, Dieu, devient ce qu'il y a de plus imparfait, puisqu'il doit s'efforcer d'atteindre ce qui est le dernier et le plus parfait (1). Il n'y a dans la nature des choses ni convenance ni inconvenance, ni bien ni mal ; tout est nécessairement comme il est. Ce n'est qu'en comparant les choses les unes avec les autres, et parce que nous nous formons un type des choses, que nous déclarons bonnes quand elles lui ressemblent, mauvaises quand elles s'en écartent ; ce n'est, dis-je, que faute de connaître les causes, qui rendent toute chose nécessaire, que nous nous formons ces représentations confuses de bien et de mal, et que nous accusons la nature d'être défectueuse ou de s'écarter de la loi (2). On pourrait ne considérer le mal que comme un défaut, comme une moindre perfection, une privation ou une négation ; or Dieu ne pose aucune négation, par conséquent ne connaît pas de mal ; l'idée du mal n'est qu'une connaissance inadéquate. Il s'ensuit qu'avec l'idée de fin Spinosa rejette aussi les idées de beau et de laid dans la nature, de l'harmonie des parties et de l'ensemble, de leur perfection, etc. (3) ; et il s'élève avec

(1) Ib. I, app., p. 34, sqq. Omnes causas finales nihil nisi humana esse figmenta... Hanc de fine doctrinam naturam omnino evertere. Nam id, quod revera causa est, ut effectum considerat, et contra. Deinde id, quod natura prius est, facit posterius. Et denique id, quod supremum et perfectissimum, reddit imperfectissimum... Nam si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit, quo caret.

(2) Ib. p. 37 : IV præf. ; *Tract. theol. pol.*, 16, p. 177 ; *De intel. emend.*, p. 360.

(3) Ep. 15, p. 430 ; 58, p. 571.

force contre la doctrine platonicienne des types, en vue d'établir uniquement la nécessité de toutes choses dans la nécessité de Dieu. Il ne faut pas croire pourtant que la liberté de Dieu soit exclue par là; Dieu n'est pas soumis au destin; ce qui s'oppose à la liberté, ce n'est pas la nécessité, c'est la contrainte; la seule liberté que nous ne puissions attribuer à Dieu est la liberté d'indifférence, c'est-à-dire la liberté d'une volonté qui doute et qui réfléchit. La liberté de Dieu consiste uniquement en ce qu'il n'est déterminé que par lui-même ou par la nécessité de sa nature à l'être et à l'agir. De même qu'il se connaît avec nécessité, il agit aussi avec nécessité; personne ne pourra dire pour cela qu'il ne connaisse pas avec liberté (1). Cette liberté de Dieu doit donc pouvoir être conçue sans aucun rapport même à son action; elle n'est pas une liberté de la volonté, mais de l'être et de la pensée (2). Toutes ces doctrines ont une dureté polémique, qui se trahit par les attaques que Spinosa dirige contre des idées admises ailleurs par lui sans scrupules. Il va jusqu'à rejeter, en même temps que la fin et l'harmonie, l'ordre même de la nature (3), bien qu'il ait fait dépendre de la connaissance de cet ordre l'achèvement

(1) Ep. 23, p. 453; 60, p. 578. Quod necessarium ac liberum duo contraria sunt, non minus absurdum et rationi repugnans videtur; nam nemo negare potest, Deum seipsum et cætera omnia libere cognoscere, et tamen cuncti communi suffragio concedunt Deum se ipsum necessario cognoscere.,. Indifferentiam non nisi ignorantiam vel dubitationem esse. Ep. 62, p. 584; *Eth.*, I, def. 7; pr. 7, cor. 2.

(2) *Eth.*, I, def. 7; pr. 7, cor. 2; ep. 62.

(3) *Eth.*, I, app., p. 38. Quasi ordo aliquid in natura præter respectum ad nostram imaginationem esset. Ep. 15, p. 439.

de notre aperception de Dieu. Cela nous expliquera aussi comment, après avoir rejeté les idées de bien et de mal, il se voit obligé de les ramener ensuite dans l'intérêt de l'économie morale de son système, et en vient aussi à se faire de l'homme un type idéal (1).

Une autre détermination négative pénètre encore plus avant que celle dont nous venons de parler, dans le concept de Dieu, tel qu'il le pose; par cette détermination Spinosa ferme tout moyen de passer de Dieu à une existence finie, en un mot, au devenir. Ici se trouve sans nul doute le motif pour lequel il fait moins ressortir la liberté de l'action divine que de l'être divin. Il n'est pas rare, il est vrai, que Spinosa parle de l'action divine, des choses qui émanent de la nécessité de sa nature, et de l'infini qui en résulte d'une manière infinie (2); aussi considère-t-il Dieu comme la cause efficiente de toutes choses et ne dédaigne-t-il pas de lui attribuer une activité créatrice (3); mais toutes ces expressions ne doivent pas être prises chez lui à la rigueur; car tout ce qui doit résulter de la nature de Dieu s'arrête à ses attributs éternels et infinis, aux propriétés intégrantes de son essence. Non-seulement Spinosa parvient sans peine à déduire de

(1) *Eth.*, IV, præf., p. 164. Bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant... Verum quamvis se res ita habeat, nobis tamen hæc vocabula retinenda sunt. Nam quia ideam hominis, tanquam naturæ humanæ exemplar, quod intueamur, formare cupimus, nobis ex usu erit, hæc eadem vocabula eo, quo dixi, sensu retinere.

(2) Ep. 48.

(3) *Eth.*, I, pr. 16; 21. Créer, créateur, créature, sont des termes souvent employés par Spinosa.

son idée de la substance qu'une substance ne peut en produire une autre (1); mais il veut montrer encore que les modes de l'être, que nous considérons comme créatures de Dieu, ne peuvent découler de l'essence infinie de Dieu; car ce qui est infini et éternel ne pourrait jamais produire qu'une chose infinie et éternelle; tout effet fini et successif ne peut avoir non plus qu'une cause finie et successive (2). Cette proposition de Spinosa implique une perfection absolue de toutes les créations de Dieu; c'est de cette proposition même que la Théodicée est sortie dans toute sa rigueur (3). Toutes choses sont parfaites, en tant qu'elles dépendent de Dieu; il n'a pas créé une nature si faible, qu'il dût être obligé de la réparer continuellement (4). Le monde est l'effet nécessaire de la nature divine (5); mais comme le fini n'a nul rapport à l'infini (6), nul effet fini ne peut procéder de Dieu. De là, Spinosa s'élève aussi contre la formule cartésienne, que tout ce qui est dans les choses finies du monde doit être nécessairement posé en Dieu dans un sens éminent. Elle aboutit à humaniser Dieu insolemment;

(1) *Eth.*, I, pr. 6; 8 schol. Si quis statuit substantiam creari, simul statuit ideam falsam factam esse veram, quo sane nihil absurdius concipi potest.

(2) Ib. I, pr. 21.

(3) Ib. I, pr. 33, schol. Res summa perfectione a Deo fuisse productas, quandoquidem ex data perfectissima natura necessario secutæ sunt. Neque hoc Deum ullius arguit imperfectionis, ipsius enim perfectio hoc nos affirmare coegit. Imo ex hujus contrario clare sequeretur, Deum non esse summe perfectum.

(4) Ep. 35, p. 502; *Tract. theol. pol.*, 6, p. 69.

(5) Ep. 58, p. 570. Mundum naturæ divinæ necessarium esse effectum.

(6) Ib. p. 571, sq.

et contre ce résultat il faut maintenir l'absolu néant, où la plus grande des créatures est, aussi bien que la plus petite, vis-à-vis de Dieu (1). Tout en Dieu est éternel et infini; il n'est pas la cause transitive, mais la cause immanente et indéfectible des choses (2). Ce qui résulte de lui ne peut être qu'infini, et ne peut que posséder de toute éternité la pleine réalité que nous nommons perfection. Si l'on voulait poser en outre une efficace médiate de Dieu, l'infini, qui suit de sa nature, ne pourrait jamais avoir pour effet qu'un infini (3). L'universel ne peut pas être cause du particulier (4).

On ne peut s'empêcher de rendre hommage à la rigueur logique de Spinosa dans cette partie de sa doctrine. Elle met en lumière, avec pleine raison, un point très-important, qu'on s'était efforcé soit de dérober sous des raisonnements spécieux, soit d'écarter, parce qu'on n'avait pu parvenir à le concilier avec l'expérience que nous avons de l'imperfection des choses du monde, des créatures ou des effets de Dieu. La doctrine de Spinosa maintient résolument ce principe, d'où procède toute la Théodicée, que de l'essence parfaite de Dieu il ne peut rien résulter que de parfait. Pouvons-nous dire maintenant que Spinosa ait réussi à résou-

(1) Ep. 60, p. 578, sq.

(2) *Eth.* I, pr. 18. Deus esse omnium rerum causa immanens, non vero transiens. Ep. 21, p. 449.

(3) *Eth.* I, pr. 21. Omnia quæ ex absoluta natura alicujus attributi Dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt. Ib. pr. 22. Quicquid ex alio Dei attributo, quatenus modificatum est tali modificatione, quæ et necessario et infinita per idem existit, sequitur, debet quoque et necessario et infinitum existere.

(4) Ep. 2, p. 399.

dre le problème de la philosophie, et à concilier notre expérience avec le concept de Dieu et de son efficace parfaite? Il ne résout pas ce problème le moins du monde. Au contraire, après nous avoir montré que de l'infini et de l'éternel il ne peut rien résulter que d'infini et d'éternel, c'est-à-dire que, hors de l'être éternel et nécessaire, il ne peut exister réellement nul autre être, il admet, par une supposition brusque et sans transition, qu'il y a des choses particulières dont l'existence est limitée; il ne les reconnaît pas comme des substances, mais comme des modes de la substance, qui sont en Dieu et ne peuvent être conçus sans lui. Il déduit ensuite que chacun de ces modes ne peut être expliqué que par une autre cause finie, celle-ci par une troisième, et ainsi de suite à l'infini, dans une chaîne de causes infinie, ou plutôt qui s'étend indéfiniment. Il désigne cette chaîne des causes sous le nom de nature naturée, à laquelle il oppose Dieu ou la nature naturante (1). Il n'y a ici rien de nouveau. L'expression même, par laquelle Spinosa exprime la distinction dont il s'agit, remonte à des philosophies fort antérieures. Cette distinction sépare Dieu et le monde, et en même temps elle affirme l'éternité et l'infinité, c'est-à-dire la durée infinie et l'étendue infinie du monde. C'est là ce que nous devons entendre par cette

(1) *Eth.* I, pr. 28; 29, schol. Per naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiæ attributa, quæ æternam et infinitam substantiam exprimant, hoc est Deus... Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturæ sive unius cujusque Dei attributorum sequitur, hoc est omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quæ in Deo sunt, et quæ sine Deo nec esse nec concipi possunt.

chaîne infinie des causes, qui sont en partie successives et en partie coexistantes; car, de même que chaque chose finie a nécessairement sa cause, elle doit avoir aussi nécessairement son effet (1). Ceci soulève la question de savoir comment Spinosa en vient à poser cette chaîne infinie des choses particulières et limitées; or on ne trouve chez lui d'autre réponse à cette question, sinon que l'expérience lui offre les choses particulières et limitées, et que par conséquent il les suppose sans pouvoir les déduire du concept de la substance infinie.

Ce que cette juxtaposition a de peu satisfaisant ne pouvait lui échapper. Aussi fait-il un effort pour concilier l'existence de la chaîne infinie des choses avec l'être infini de Dieu, bien que les formes rigides de son procédé mathématique ne laissent pas paraître cet effort très-vivement. Mais ses idées ne sont pas non plus sur ce point d'une grande originalité. Elles consistent en somme à ramener la chaîne des choses, tant corporelles que spirituelles, à une unité universelle, qu'il pose comme immuable et infinie, et qu'il relie de cette manière à Dieu. Il arrive ainsi à l'idée d'un ensemble de l'univers corporel, d'un individu, formé par la nature entière, qui embrasse en soi la totalité du mouvement et du repos, mais est d'une étendue infinie (2). Cet individu ne se distingue en rien du ciel, selon l'idée que s'en faisaient les péripatéticiens, sauf pour-

(1) Ib. i, pr. 36.

(2) *Eth.* ii, pr. 13, lemm. 7, schol. Totam naturam unum esse individuum, cujus partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant, absque ulla individui mutatione.

tant en un seul point, c'est que Spinosa conçoit, ainsi que Descartes, le monde comme infini. A côté de l'étendue infinie, Spinosa place l'idée de l'entendement infini, qui, appartenant à la nature naturée, doit embrasser en soi une quantité infinie d'idées déterminées et changeantes, mais doit précisément à cause de cela être, dans sa totalité, infinie et immuable (1). Nous pouvons comparer encore à cette conception, quant au fond, l'idée que se faisaient les péripatéticiens d'une raison universelle et absolument active. Ces deux idées de l'individualité du monde et de l'entendement universel, lesquels doivent être infinis et immuables, tendent évidemment à établir la possibilité de dériver de Dieu la totalité du monde des corps et du monde des idées, bien que les choses de l'univers et les idées particulières ne puissent être aperçues sous ce jour. L'avantage que Spinosa pourrait prétendre tirer de là, est du reste acheté bien cher. Nous l'entendons dire souvent que les choses particulières sont des parties de la nature naturée; l'ensemble, l'individu, qu'on appelle nature, se compose d'un grand nombre de corps individuels (2); notre esprit est une partie de l'entendement infini de Dieu, et constitue, avec l'ensemble de tous les autres modes de la pensée, cet entendement même (3). Il est assez surprenant déjà d'entendre ici attribuer à Dieu, à qui nul entendement ne devrait convenir, un entendement de cette sorte,

(1) Ep. 66, p. 593; *Eth.* I, pr. 31.
(2) *Eth.* II, pr. 13, lemm. 7, schol.; Ep. 15, p. 441.
(3) Ep. 15, p. 441; *Eth.* II, pr. 11, cor. Mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei. Ib. V, pr. 40, schol.

et de voir Spinosa admettre une substance corporelle infinie, tandis que Dieu, l'unique substance, devrait être incorporel (1); mais ce qui est plus étrange encore, c'est qu'on prétende nous faire concevoir une chose éternelle composée de choses passagères et changeantes, aussi bien qu'un corps et un entendement infinis, composés de parties limitées. Dans un passage, où Spinosa traite en détail du concept de l'infini, il établit en termes très-forts et très-frappants qu'il serait absurde de concevoir l'infini comme composé de parties (2). Il soutient en conséquence qu'on ne doit pas appliquer le temps, la durée, le nombre, la mesure, et autres notions auxiliaires de même espèce, à la substance infinie, ni même aux modes de la substance, en tant qu'ils sont conçus comme tels (3). Et néanmoins, dans le même passage et presque aussitôt, il distingue deux sortes d'infini, l'infini de la substance, lequel est tel par sa propre vertu, et l'infini des modifications de la substance, qui sont sans limites, non pas par une suite de leur essence, mais par la vertu de leur cause infinie; Spinosa croit pouvoir ad-

(1) Ep. 15, p. 441. Cum de natura substantiæ sit esse infinitam, sequitur ad naturam substantiæ corporeæ unamquamque partem pertinere.

(2) Ep. 29, p. 466 sq. Quare ii prorsus garriunt, ne dicam insaniunt, qui substantiam extensam ex partibus sive corporibus, ab invicem realiter distinctis conflatam esse putant. Perinde enim est, ac si quis ex sola additione et coacervatione multorum circulorum quadratum aut triangulum aut quid aliud tota essentia diversum conflare studeat.

(3) Ib. p. 468. Neque etiam ipsi substantiæ modi, si cum ejusmodi entibus rationis seu imaginationis auxiliis confundantur, unquam recte intelligi poterunt. Nam quum id facimus, eos a substantia et modo, quo ab æternitate fluunt, separamus, sine quibus tamen recte intelligi nequeunt.

mettre que ce dernier infini est composé de parties, quoique sous un seul point de vue, en tant qu'il est considéré abstraitement, c'est-à-dire séparé de sa cause (1).

Nous n'avons pas besoin de faire remarquer que ce concept d'un infini, composé de parties, n'a rien de commun avec le pur concept de l'infini dont le système de Spinosa est comme imprégné; on voit trop que ce concept doit son origine à l'embarras, où se trouve Spinosa, de concilier l'expérience avec l'entendement pur, et que la condition sous laquelle il est introduit, celle de ne parler de parties de l'infini qu'à propos d'une représentation abstraite des effets, est oubliée, lorsque Spinosa admet des parties de la substance corporelle infinie et de l'entendement infini de Dieu. Toutefois, cette distinction entre la représentation abstraite de l'infini et la connaissance des choses dans leur liaison avec la cause infinie est d'une importance capitale pour le système de Spinosa. Nous en trouvons la clef dans cette double manière de considérer les choses tantôt comme parties de l'infini, tantôt comme modes de l'être en Dieu (2). Nous aurons à nous y attacher davantage, en examinant les espèces des choses, dont la nature infinie et l'en-

(1) Ib. p. 465. Quod sua natura sive vi suæ definitionis sequitur esse infinitum, et id, quod nullos fines habet, non quidem vi suæ essentiæ, sed vi suæ causæ. Ib. p. 469.

(2) *Eth.* v, pr. 29, schol. Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri, et ex naturæ divinæ necessitate consequi concipimus.

tendement infini de Dieu doivent se composer.

D'après les deux attributs de Dieu, nous avons à distinguer des modes de la pensée, les esprits ou idées, et des modes de l'étendue, les corps (1). Or, l'ordre des modes corporels est nécessairement le même que celui des modes spirituels, car ils sont tous deux infinis; les pensées et les corps doivent donc se répondre, et en réalité le mode de l'étendue est la même chose que le mode de la pensée auquel il répond; tous deux ne représentent qu'une même chose sous différents attributs (2). Ainsi l'esprit humain n'est autre chose que l'idée du corps humain, et le corps humain autre chose que l'objet de l'esprit humain (3). Il en résulte qu'esprit et corps ne se *déterminent* pas réciproquement; car un mode déterminé de l'étendue ne peut limiter et avoir pour cause qu'un autre mode déterminé de l'étendue, un mode déterminé de la pensée, limiter et avoir pour cause qu'un autre mode déterminé de la pensée (4). Spinosa ne peut donc pas plus que les occasionalistes adhérer à la doctrine de Descartes sur l'union du corps et de l'âme et sur le siége de celle-ci (5); mais les difficultés que soulève la question relative à l'union du corps et de l'esprit, lui sont naturellement épargnées, *puis-*

(1) Ib. II, def. 1; 3; axiom. 5.

(2) Ib. II, pr. 7, c. schol. Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quæ jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res. Ib. III, pr. 2, schol.

(3) Ib. II, pr. 13; Ep. 66, p. 592.

(4) Ib. II, pr. 6; III, pr. 2.

(5) Ib. V, præf. p. 254 sq.

que la pensée et l'étendue se trouvent réunies en Dieu, et par conséquent dans les modes de ses attributs. Il ne peut rien se passer dans le corps humain qui ne soit perçu dans l'esprit (1), et réciproquement les mouvements de notre corps se lient nécessairement les uns aux autres, selon que nos pensées s'enchaînent entre elles (2).

Nous voyons que, de ce côté, Spinosa nous ouvre encore une double manière d'envisager les choses, en nous amenant à considérer chacune d'elles soit du côté de son esprit, soit du côté de son corps. Dès que nous avons compris son esprit, nous pouvons nous flatter d'avoir compris son corps, et lorsque nous avons compris son corps, d'avoir compris son esprit. La méthode de Spinosa, dans l'étude des choses de l'univers, repose presque en tous points sur cette analogie. Il conclut bien moins de la cause à l'effet que du corps à l'esprit et de l'esprit au corps. Cette comparaison est posée dès les premières définitions (3). On pourrait dire que l'essence du procédé de Spinosa consiste bien plus en cela que dans la méthode mathématique, si cette méthode n'entrait pas elle-même pour une part décisive dans la déduction des analogies entre le monde corporel et le monde spirituel.

Cela vient de ce que, du moins au début, il ne procède pas du monde spirituel au monde corporel, marche que justifierait d'ailleurs l'analogie des deux

(1) Ib. II, pr. 12.
(2) Ib. V, pr. 1.
(3) *Eth.* I, def. 2.

mondes, mais croit nécessaire de passer de celui-ci à celui-là. Spinosa suit ici la pente de l'école cartésienne, qui croyait pouvoir se rendre compte du corporel par ses rapports géométriques et selon son enchaînement mécanique, et s'efforçait d'arriver de ce qui est corporel à ce qui est spirituel. Le point de départ de Spinosa, dans les recherches dont il s'agit, est le concept de l'homme. Il suppose l'existence de l'homme comme un fait d'expérience, qui n'a pas besoin d'être prouvé. L'homme nous offre un exemple de l'union du corps et de l'esprit, qui a nécessairement lieu en toute chose; il pense, et par conséquent il est une essence spirituelle; il sent son corps et les affections de son corps; le corps et ses affections existent tels qu'ils sont sentis (1). Si maintenant nous voulons expliquer la manière particulière dont l'homme unit en soi un corps et un esprit, il faut prendre pour point de départ la connaissance de la nature du corps humain (2). Ceci est le pas décisif. La connaissance que nous avons de notre corps dépend de nos affections (3), celle de notre esprit doit nécessairement partir aussi de ces affections. Notre discours et les images de notre fantaisie résultent de mouvements corporels; nous devons comparer les affections de notre âme avec les phénomènes naturels qui se passent dans notre corps; ces affections appartiennent à la nature aussi bien que tout le reste;

(1) *Eth.*, II, ax. 1; 2; 4; pr. 13, cor.; pr. 19.

(2) Ib. II, pr. 13, schol. Ad determinandum, quid mens humana reliquis intersit, quidque reliquis præstet, necesse nobis est ejus objecti, ut diximus, hoc est corporis humani naturam cognoscere.

(3) Ib. II, pr. 19.



nous ne devons pas concevoir l'homme dans la nature comme un Etat dans l'Etat; il est une partie de la nature, et suit nécessairement dans tous ses changements l'ordre de la nature (1). De là, nos représentations inadéquates et confuses résultent aussi des mouvements de notre corps avec nécessité; nous ne pouvons pas nous y soustraire (2). Si nous rapprochons de ces propositions celle que nous avons précédemment citée, et qui déclare notre entendement indépendant de notre corps, nous devons nous attendre à voir Spinosa apporter aux premières quelques restrictions; toutefois le seul établissement de ces mêmes propositions ne peut laisser d'avoir son effet sur l'ensemble du système.

Il s'ensuit en premier lieu que Spinosa combat la liberté de notre volonté et de notre vie, parce que le spirituel répond toujours nécessairement aux mouvements corporels. D'autres conséquences viennent, il est vrai, se mêler à celle-là, nous pouvons toutefois ne leur accorder qu'une importance secondaire. Mais ce qui est d'une importance vraiment supérieure, c'est que Dieu soit déclaré la seule substance, et l'homme un mode des attributs divins; d'où il résulte que nous sommes toujours selon la volonté de Dieu. Les mauvais et les bons accomplissent également cette volonté. Les méchants n'en sont pas meilleurs, leur distinction d'avec les bons n'est pas effacée pour cela. Nous sommes une argile dans la main du potier; la santé spirituelle

(1) Ib. II, pr. 49, schol. p. 88; III, præf.; IV, pr. 4; 57, schol.
(2) Ib. II, pr. 36.

n'est pas plus en notre puissance que la santé du corps; le crime et la vertu nous sont attachés par la puissance de la destinée (1). Tel est le principe général; mais, quelque loin qu'il s'étende, et malgré le rapport que les choses individuelles soutiennent avec lui, il n'empêche pas Spinosa de soutenir que nous n'agissons pas toujours par contrainte, et que nous possédons la liberté de la volonté (2). Bien plus, ces doctrines lui sont une consolation puisqu'elles le font participant de la nature libre de Dieu. La question du rapport des opérations particulières à l'activité générale des choses est soulevée aussi dans les recherches sur la liberté; mais Spinosa s'y arrête peu, parce qu'il tient en général les facultés de l'esprit humain pour de pures fictions, qu'il faudrait ranger parmi les notions générales de genres et d'espèces (3). Conformément à la tradition de l'école cartésienne, il appuie avec force sur le rapport de l'entendement et de la volonté. Il ne peut y avoir de volonté sans une idée de l'entendement (4); la volonté ne consiste donc que dans l'affirmation ou la négation de l'idée. D'autre part, Spinosa combat la doctrine cartésienne de la portée infinie de la volonté et de la portée limitée de l'entendement; c'est au contraire, selon lui, l'enten-

(1) Ep. 25; 32, p. 481; 62, p. 586.

(2) Ib. 62, p. 585. Concedo, nos quibusdam in rebus nullatenus cogi, hocque respectu habere liberum arbitrium.

(3) Ib. II, pr. 48, schol. In mente nullam dari facultatem absolutam intelligendi, cupiendi, amandi, etc. Unde sequitur, has et similes facultates vel prorsus fictitias, vel nihil esse præter entia metaphysica sive universalia, quæ ex particularibus formare solemus. Ep. 2, p. 399.

(4) *Eth.* II, ax. 3.

dement qui détermine la volonté. Car les connaissances de la raison ne sont pas des images muettes dans notre âme; toute pensée de l'entendement emporte l'affirmation ou la négation d'elle-même. C'est pourquoi Spinosa pose directement l'entendement et la volonté comme identiques (1), et la liberté de la volonté n'est pas détruite par là ; elle consiste dans l'affirmation et la négation, dans l'assentiment et le refus d'assentiment; les opérations de notre pensée, qui n'ont pour cause que l'esprit humain, sont de libres actes de la volonté, et moins il y a d'indifférence dans notre désir, plus nous sommes libres. Encore une fois (2), rien de tout cela ne détruit notre liberté. Mais il n'en va pas de même quand nous partons du concept de l'esprit humain dans son union avec le corps humain. Nous aboutissons par cette voie à la doctrine que la liberté de l'homme ne diffère pas de la liberté de tout autre corps, de la liberté d'une pierre lancée. Si la pierre avait conscience de son effort pour persister dans le mouvement, sans rien savoir de la cause extérieure qui lui a donné l'impulsion, elle se croirait libre, aussi bien que l'homme (3). Dans l'enchaînement de la nature, toutes les choses sont déterminées à agir par une cause extérieure. Nos volitions sont des affections qui sont provoquées du dehors;

(1) Ib. II, pr. 48, schol.; pr. 49, c. cor. et schol. p. 88, sq.

(2) *Cog. met.* I, 12, p. 136, sqq.; Ep. 34, p. 501.

(3) Ep. 62, p. 584, sq. Hoc igitur lapidis in motu permanentia coacta est, non necessaria, et quod hic de lapide, id de quacumque re singulari intelligendum est, quod scilicet unaquæque res necessario a causa externa aliqua determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione.

on ne les distingue que parce que, dans les premières, on regarde uniquement à l'esprit, dans les secondes au corps (1). En tant que parties de la nature, déterminées par d'autres parties, nous nous trouvons dans un état de passivité continuelle (2). Nous ne pourrions nous flatter d'avoir une volonté libre, que si nous étions le fondement absolu de notre volonté; mais toute volonté a une autre volonté pour cause extérieure, de même que tout corps est déterminé et limité par un autre corps (3). L'esprit répond nécessairement au corps, et est d'autant plus parfait que celui-ci est plus sain (4). L'enchaînement même de nos idées rationnelles n'est pas excepté par Spinosa de la contrainte, que subissent toutes les choses de la nature; l'esprit humain est un pur automate spirituel (5).

Quand il s'agit des choses de l'univers ou modes de l'être, cette comparaison du spirituel avec le corporel a les conséquences les plus étendues. Elles ne se manifestent pas seulement dans la question de la liberté; ce qui les révèle avec une bien autre portée, c'est que les relations dans le monde spirituel sont conçues exactement comme les relations dans le

(1) *Eth.* III, pr. 9, schol.

(2) Ib. IV, pr. 2.

(3) Ib. pr. 32. Voluntas certus tantum cogitandi motus est, adeoque non potest dici causa libera, sed tantum coacta. Ib. cor. 2. Voluntatem et intellectum ad Dei naturam ita se habere, ut motus et quies. Ib. II, pr. 48. Mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quæ etiam ab alia determinata est, et hæc iterum ab alia et sic in infinitum.

(4) Ib. V, pr. 39.

(5) *De intell. emend.* p. 384.

monde corporel. De même qu'un corps exclut l'autre, et que la détermination de l'un par l'autre ne peut être conçue que comme une limitation, il faut considérer d'un point de vue rigoureusement semblable les relations des idées et des individus pensants. Toute détermination d'une chose n'en est qu'une négation, n'est qu'une limitation de son être (1). Entraîné sur cette pente, Spinosa oublie plus d'une observation qui ne peut néanmoins lui échapper, pour peu qu'il fasse attention que les choses spirituelles ne sont pas nécessairement dans un rapport extérieur, qui les exclue réciproquement l'une de l'autre. Il songe à cette différence essentielle du spirituel et du corporel, quand il enseigne que ce qu'une idée fausse a de positif est contenu aussi dans l'idée vraie (2), quand il déclare qu'une affection passive cesse d'être passive aussitôt qu'il s'y joint une idée adéquate (3); quand il reconnaît en général que la limitation des idées successives les unes par les autres est détruite par la raison (4). Spinosa convient qu'il peut exister entre les choses intellectuelles et rationnelles, et entre ces choses seulement une communauté (5), où loin de se limiter et de se nuire, elles se soutiennent l'une l'autre et étendent réciproquement leur être (6). Cette communauté

(1) Ep. 41, p. 524; 50. Determinatio negatio est.
(2) *Eth.* IV, pr. 1.
(3) Ib. V, pr. 3.
(4) Ib. V, pr. 3.
(5) Les animaux sont expressément exclus de cette communauté. Ib. IV, pr. 32; 35; 37, schol. 1; app. 26.
(6) Ib. IV, pr. 29; 31.

est évidemment bien plus intime que celle qui peut avoir lieu entre les corps. Il en est question surtout à propos du souverain bien, qui forme l'objet capital de l'Éthique. Tous les hommes peuvent en jouir, jouir de la vertu et de la sagesse, en même temps et sans se porter envie. Chacun peut le posséder sans amoindrir ce que l'autre possède (1). C'est là une réserve rétrospective, une correction et une limitation tardivement apportée à des principes, qu'il faut nécessairement soumettre à un plus rigoureux examen dans le cours du système; mais avant d'être ainsi modifiés, ces principes ont engendré déjà plus d'une conséquence.

Revenons à celles que Spinosa tire de l'analogie de l'esprit et du corps; ce qui réclame en prèmier lieu notre attention, c'est qu'il déduit l'enchaînement de nos idées, de l'action que les corps exercent l'un sur l'autre. Il distingue, dans cette action et cette réaction réciproque des corps qu'il suppose, des opérations diverses dont elle est la cause adéquate, et d'autres dont elle est seulement la cause inadéquate; les premières ont lieu quand un corps produit l'effet total, les secondes quand il ne produit qu'une partie de l'effet (2); nous attribuons au corps dans le premier cas une action, dans le second une passion (3). Aux causes inadéquates ou partielles dans le monde corporel répondent les idées inadéquates de l'esprit; les idées inadéquates répondent

(1) Ib. IV, pr. 36. Summum bonum eorum, qui veritatem sectantur, omnibus commune est, eoque omnes aeque gaudere. *De intell. emend.* p. 360; *Tr. theol. pol.* 3, p. 30.

(2) *Eth.* III, def. 1.

(3) Ib. def. 2.

aux causes adéquates; les idées inadéquates impliquent donc une passivité, les idées adéquates une activité de l'esprit (1). On s'attendrait à ce que, d'après ces explications et ces analogies, Spinosa procédât premièrement de la connaissance adéquate de notre corps et de ses effets, pour en déduire la connaissance adéquate de l'esprit et de ses opérations; car les explications ne s'obtiennent que par des connaissances adéquates. Mais l'école cartésienne avait déjà remarqué que nous n'avons qu'une connaissance très-confuse de notre corps. L'idée de notre corps humain est donc une chose fort compliquée, et c'est à peine si, pris comme un tout, le corps pourrait être conçu comme une cause. En raison de la divisibilité de notre corps comme de tous les corps, Spinosa est forcé d'avouer, de même que Hobbes, qu'il n'y a pas d'individus dans la nature. Notre corps est moins *une* chose et *une* cause, qu'une collection de choses et de causes, et ce n'est qu'en tant qu'il a un effet total, que nous le considérons comme une chose (2). Cette collection est dans un changement continuel, et dans une continuelle dépendance de causes externes; l'homme ne peut donc pas avoir une connaissance adéquate de son corps (3). Spinosa se permet, il est vrai, de parler d'individus, et de choses particulières, et il leur attribue même une

(1) Ib. II, pr. 6, cor.; III, pr. 39; *De intell. emend.*, p. 380.

(2) *Eth.* II, def. 7. Quod si plura individua in una actione ita concurrant, ut omnia simul effectus unius sint causa, eadem omnia quatenus ut unam rem singularem considero. Ib. pr. 13, def. ad lemm. 3; postul. ad lemm. 7.

(3) Ib. II, pr. 24.

vérité, qui doit convenir aux purs êtres de raison appelés genres et espèces; mais il déclare très-nettement que, si les individus corporels sont considérés, au milieu des changements de composition qu'ils subissent, comme les mêmes êtres, c'est uniquement parce qu'ils conservent à peu près la même forme et les mêmes rapports dans les mouvements et le repos de leurs parties (1). Il s'ensuit que l'idée, qui constitue l'esprit humain, est elle-même composée, comme le corps individuel, auquel elle répond (2). Il va de soi qu'elle cesse d'exister, lorsque le corps meurt et se dissout; mais les idées de Spinosa ne s'arrêtent pas là dans cette voie. L'identité même de l'homme dans le cours de sa vie est nécessairement mise en doute; car les changements de son corps sont si graves qu'à peine a-t-on le droit de dire qu'il reste le même être, et que par conséquent l'homme peut à peine se considérer dans sa conscience comme le même individu. Quelque fondées que soient ces vues d'après la méthode qu'il a adoptée, Spinosa ne les pousse pas plus loin, de peur de prêter à la superstition un prétexte (3). Quant à la supposition de la substance du moi, d'où était né le principe cartésien Je pense, donc je suis, il n'en est plus question ici. Enfin l'idée de l'individualité spiri-

(1) Ib. II, pr. 13, lemma 4, sqq.
(2) Ib. II, pr. 15.
(3) Ib. IV, pr. 39, schol. Fit namque aliquando, ut homo talem patiatur mutationem, ut non facile eumdem illum esse dixerim... Quid de infantibus dicemus? Quorum naturam homo provecta ætatis a sua tam diversam esse credit, ut persuaderi non posset, se unquam infantem fuisse, nisi ex aliis de se conjecturam faceret.

tuelle serait gravement compromise dans Spinosa, si, à côté de la direction que nous venons de signaler, sa doctrine n'en admettait une autre assez différente.

Spinosa s'y voit conduit par sa comparaison de la pensée avec le corps; car cette direction se rattache à la discussion qu'il élève contre la conception sensible. De même que l'idée de notre corps, laquelle se compose de plusieurs parties et dépend continuellement d'influences extérieures, d'un flux des parties corporelles qui viennent et s'éloignent, ne peut être qu'une idée confuse, de même aussi les sensations, qui changent et se succèdent en nous, sont des idées confuses. Tous les modes, par lesquels un corps peut affecter un autre corps, dépendent autant de la nature du corps qui affecte que de celle du corps affecté (1); par conséquent, les idées, qui répondent à ces affections corporelles, ne seront pas adéquates, et n'exprimeront que d'une manière confuse, tant la nature du corps qui affecte que celle du corps qui est affecté. Nous ne savons rien des corps extérieurs que par des sensations, lesquelles expriment moins la nature de ces corps que la nature de notre constitution corporelle (2). Il en est de même de la connaissance de notre corps. Nos sens ne nous font rien connaître selon la vérité des choses. Des sens dépendent la connaissance de l'imagination, qui résulte des effets que produisent en nous les sensations, et celle de la mémoire, qui conserve les images de l'imagination conformément à un enchaînement naturel des

(1) Ib. II, pr. 13, lemma 3, act. 1.
(2) Ib. II, pr. 16, c. cor. 2.

idées. Ces connaissances ne renferment, il est vrai, aucune erreur, si nous ne les considérons que comme des phénomènes intellectuels; mais ce serait nous tromper que de croire qu'elles représentent des choses réelles (1). Spinosa s'occupe ordinairement dans ses recherches bien moins des impressions sensibles, que des images de l'imagination. La raison en est, d'un côté, que, dans les recherches scientifiques *générales*, nous n'avons pas à nous occuper de sensations particulières, mais seulement de représentations sensibles générales; mais il se peut, d'autre part, que cela tienne à ce que Spinosa conçoit toutes les idées de l'esprit comme de pures modifications de la pensée, indépendantes du mouvement des organes. Il suit de là qu'en général il n'oppose les représentations de l'imagination qu'aux actes de l'entendement, et n'attribue qu'à celui-ci la connaissance de la vérité, tandis qu'il considère les premières comme une expérience vague et une simple opinion (2).

S'il s'en tenait à comparer le penser de l'esprit avec les mouvements du monde corporel, il ne pourrait considérer toute pensée générale que comme une somme composée de plusieurs effets, comme un résultat confus de mouvements internes, et c'est en réalité à quoi l'inclinent ses vues, quand il regarde nos idées et nos volitions comme des effets nécessaires de l'ensemble de la nature. Mais il s'efforce d'échapper à

(1) Ib. II, pr. 17, schol.; 18 schol.

(2) Ib. II, pr. 40 schol. Cognitio ab experientia vaga, opinio vel imaginatio.

ces conséquences, afin d'ouvrir une carrière à l'activité de notre entendement et à la liberté de notre vie morale. Il en trouve le moyen d'abord en admettant qu'il existe entre le corps quelque chose de commun. Ils ont tous l'étendue, le mouvement, le repos (1). Il croit pouvoir en conclure qu'il y a nécessairement aussi quelque chose de commun dans les idées des corps; ce quelque chose répond à ce qui se trouve aussi bien dans le corps qui affecte que dans celui qui est affecté, et ne saurait par conséquent être sous aucun rapport regardé comme comparable à un effet confus des deux corps. De là résulte que les idées, communes à tous les hommes, peuvent être conçues par nous sans confusion, par conséquent d'une manière adéquate (2), et que par suite nous pouvons nous fier aux principes et aux preuves qui dérivent de ces idées (3). Nous ne saurions regarder cette déduction comme inattaquable. Elle renferme une pétition de principe, puisqu'elle suppose les concepts généraux d'étendue, de mouvement et de repos, comme vrais et comme représentant quelque chose de commun dans les corps, et que d'autre part elle conclut de ce quelque chose de commun à la vérité des concepts généraux. Cette déduction résulte sans doute de l'exacte comparaison de l'étendue avec la pensée; car la même étendue, le même mouvement et le même repos ne peuvent convenir à différents corps; chaque corps, au

(1) Ib. II, pr. 13, ax. 1; lemma 2.
(2) Ib. II, pr. 38, c. cor.; pr. 39.
(3) Ib. II, pr. 40, c. schol.

contraire, a sa part d'étendue, de mouvement et de repos. C'est effectivement ce dont convient Spinosa, en faisant cette unique réserve qu'après tout les corps ne se distinguent pas les uns des autres à l'égard de la substance, c'est-à-dire en tant que chacun d'eux appartient à la même substance et au même attribut de Dieu (1); et si nous pesons attentivement cette réserve, nous ne pourrons y trouver d'autre sens, sinon que tous les corps participent, il est vrai, à l'étendue de Dieu, mais que chacun d'eux en possède une partie qui lui est propre, et exclut tous les autres corps de la part qu'il occupe. Ce qu'ils ont entre eux de commun ne consiste donc que dans une ressemblance abstraite. Aussi ce que cette déduction des idées générales adéquates a de défectueux était-il assez facile à apercevoir ; pour dérober ces défauts, Spinosa nous rappelle simplement dans ses démonstrations à l'idée de Dieu, qui réside en nous et en toutes choses, et qui, en même temps qu'elle nous est présente, nous procure aussi nécessairement une idée adéquate de ce qui est en nous (2). Si l'on pèse la valeur de cet éclaircissement, on ne peut s'empêcher de voir qu'il n'a nul rapport à la comparaison de la pensée et de l'étendue.

L'éclaircissement invoque encore un autre moyen, par lequel Spinosa s'efforce de triompher de la limitation et de la confusion attachées à nos représentations

(1) Ib., prop. 13, lemma 1. Corpora ratione motus et quietis, celeritatis et tarditatis et non ratione substantiæ ab invicem distinguuntur.

(2) Ib., pr. 38; pr. 39.

sensibles. Ce moyen consiste dans sa théorie de l'idée de l'idée. Dieu se connaît nécessairement lui-même et toutes ses idées; la pensée ne peut rien renfermer que Dieu ne connaisse. Il y a donc aussi nécessairement en Dieu une idée de l'esprit humain, laquelle forme une partie de l'entendement infini de Dieu, et appartient ainsi à la nature naturée (1). Or cette idée que Dieu a de notre esprit, est aussi unie à notre esprit, comme notre esprit est uni à notre corps; car le corps est l'objet de l'esprit et l'esprit est l'objet de son idée (2). L'idée de l'esprit, lequel est lui-même une idée, par conséquent l'idée de l'idée forme avec l'esprit un seul et même individu; le corps et l'esprit ne sont qu'une même chose sous différents attributs, l'idée et l'idée de l'idée sont une même chose dans le même attribut (3). Il ne peut y avoir de doute sur ce que Spinosa entend par cette idée de l'idée. Il ne nous attribue pas seulement une idée de notre esprit en général, il nous attribue encore des idées de toutes nos affections, c'est à cela qu'il ramène la connaissance que nous avons de nous-mêmes (4). Toute la conscience que nous avons de nous-mêmes repose sur ce que nous n'avons pas seulement des idées, mais que nous savons aussi que nous en avons. De là suit aussi que toute idée vraie témoigne elle-

(1) Ib. II, pr. 20. Cogitatio attributum Dei est, adeoque tam ejus, quam omnium ejus affectionum, et consequenter mentis etiam humanæ debet necessario in Deo dari idea.

(2) Ib. II, pr. 21.

(3) Ib. II, pr. 21, schol.

(4) Ib. II, pr. 22; 23.

même de sa vérité, et, selon Spinosa, l'idée de l'idée n'est autre chose que la forme de l'idée, c'est-à-dire l'idée même sans rapport à son objet, dans la vérité qu'elle renferme en soi et dont elle témoigne elle-même (1). Chacun pense sa pensée, et trouve aussi la certitude de sa pensée dans la conscience qu'il en a.

Ce sont là certainement des idées très-importantes pour le système de Spinosa ; elles sont la base sur laquelle repose sa confiance dans les principes de l'entendement, qui portent en eux-mêmes leur autorité. Toutefois ces idées nous sont présentées ici sous une forme assez étrange. Au lieu d'invoquer directement la certitude que l'esprit a de lui-même et de sa raison, Spinosa commence par nous démontrer *d'abord* qu'au corps est unie l'idée du corps, puis qu'à l'idée est naturellement unie l'idée de l'idée. Le point de départ est une comparaison du spirituel avec le corporel ; mais la comparaison est abandonnée dans le cours de la discussion. Car si le corporel et le spirituel se répondaient rigoureusement l'un à l'autre, il faudrait qu'à l'idée de l'idée répondît un corps du corps, et c'est ce dont Spinosa ne dit pas un mot. L'idée de l'idée repose assurément sur un caractère essentiel, qui distingue l'esprit du corps, sur *cette activité réfléchie* par laquelle il pose ses idées et est certain de ses idées. Or, Spinosa ne refuse pas au corps,

(1) Ib. II, pr. 21 schol. Nam revera idea mentis, h. e. idea ideæ nihil aliud est, quam forma ideæ, quatenus hæc ut modus cogitandi absque relatione ad objectum consideratur; simul ac enim quis aliquid scit, et ipso scit, se id scire, et simul scit quod scit, et sic in infinitum.

il est vrai, toute activité réfléchie ; bien plus, il attribue, selon la coutume de son temps, à tous les individus, et, par conséquent, aux individus corporels, comme aux autres, la conservation d'eux-mêmes (1), en y joignant l'idée d'un effort indéterminé ou d'une tendance à durer indéfiniment (2) ; mais nous avons déjà vu combien le concept de l'individualité corporelle est incertain chez Spinosa, et, par conséquent, les conséquences qu'on pourrait tirer de cet effort indéterminé pour les individus ne sont appliquées qu'à l'esprit. En effet l'esprit seul doit être immortel, tandis que les formations individuelles de l'existence corporelle se dissolvent et périssent. Ce résultat se rattache aussi à l'idée de l'idée ; car l'idée que Dieu renferme de notre esprit est nécessairement éternelle (3).

Ce dernier point montre de la façon la plus claire que la théorie de l'idée de l'idée, dont le but est d'assurer à notre esprit sa part d'éternité, ne peut maintenir la comparaison du spirituel avec le corporel. Spinosa n'y renonce pas, il est vrai, en cherchant à démontrer qu'il y a dans les réalités mortelles quelque chose d'immortel ; mais il a beau faire, il ne peut soutenir la comparaison jusqu'au bout. Ses preuves de l'immortalité de l'esprit humain commencent par la proposition, qu'il y a nécessairement en Dieu une idée qui exprime sous le point de vue de l'éternité le

(1) Ib. III, pr. 6.
(2) Ib. II, pr. 8.
(3) Ib. V, pr. 23. Mens humana non potest cum corpore absolute destrui, sed ejus aliquid remanet, quod æternum est.

corps humain individuel, car Dieu n'est pas seulement cause de l'existence temporelle, il l'est aussi de l'essence éternelle de notre corps (1). Mais il s'est élevé des doutes assez fondés, ce semble, sur la sincérité de cette partie de sa doctrine. Il serait en effet difficile d'établir que ses principes autorisent à admettre une essence éternelle du corps particulier ; car il conçoit les individus corporels comme livrés à un changement continuel, et n'admet d'autre permanence que celle de leur forme, qui finit par se dissoudre à la mort. La doctrine de Spinosa ne connaît pas d'individus corporels en tant qu'unités impérissables, puisqu'elle ne connaît ni atomes ni monades ; l'individu universel du monde corporel est le seul qui doive, malgré le continuel changement des corps qu'il embrasse, subsister toujours avec la même forme (2). Quant aux corps particuliers, il n'est pas pour eux de forme permanente, telle que celle que l'idée de l'idée assure à l'esprit. Mais si Spinosa n'a pas réussi à établir la preuve de l'immortalité de l'esprit humain, ce n'est pas une raison pour nous d'admettre, que sa doctrine n'est faite que pour maintenir en apparence l'immortalité de l'esprit humain. Sa démonstration échoue sans aucun doute, parce qu'il pousse au delà des limites et de l'application qu'elle comporte la

(1) Ib. v, pr. 22. In Deo tamen datur necessario idea, quæ hujus et illius corporis humani essentiam sub æternitatis specie exprimit... Deus non tantum est causa hujus et illius corporis humani existentiæ, sed etiam essentiæ.

(2) Ep. 66. Facies totius universi, quæ quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem.

comparaison du corps et de l'esprit, féconde depuis le commencement en fâcheuses conséquences. Spinosa reconnaît pour l'esprit une forme permanente, une idée individuelle et impérissable, qui est en Dieu, et qui exprime, sous le point de vue de l'éternité, l'essence de l'esprit ainsi que la certitude qu'il a de lui-même, sans rapport aux corps changeants et passagers. Spinosa accorde à cette idée de l'esprit, qui est en Dieu, une durée éternelle sans rapport avec le corps (1), et il abandonne par là sa malencontreuse comparaison; d'ailleurs ce qu'il nomme durée, n'est pas conçu par lui comme durée proprement dite, mais comme être éternel, puisqu'il sacrifie pour la vie éternelle l'imagination et la mémoire, comme étant des modes passagers de notre pensée, et ne prétend soustraire à l'anéantissement et à la mort que la partie éternelle de notre être, ce qu'il y a en nous de permanent (2).

Nous ne pouvons pas soutenir que tous les doutes soient levés par là; car il est un autre point de vue qui s'oppose à celui que nous venons d'examiner. De l'un de ces points de vue, Spinosa commence par le passager, et il applique au spirituel la mesure du corporel; de l'autre, il s'établit d'abord en Dieu, met en lumière ce qu'il y a dans notre esprit d'impérissable, prend le spirituel pour mesure, et finit par accorder au corps une essence éternelle. Ce sont deux manières opposées d'envisager les choses, entre lesquelles nous

(1) *Eth.* II, pr. 21 schol.; V., pr. 20. Mentis duratio sine relatione ad corpus.

(2) *Eth.*, pr. 21; 23, c. schol.

sommes suspendus. Il serait peu exact de dire que la dernière est subordonnée à la première, puisqu'elle fournit à Spinosa son point de départ dans l'étude de l'homme ; on peut lui appliquer ce que Spinosa dit du rapport de la démonstration mathématique à la connaissance par l'aperception de Dieu ; il emploie la première, bien qu'elle soit inférieure à la seconde. Il ne faut pas se laisser guider dans l'appréciation de ses idées uniquement par l'ordre de son exposition. Il est en somme vraiment cartésien par la confiance prédominante qu'il a dans l'entendement. S'il procède, dans l'étude de l'esprit humain, de propositions expérimentales sur le corps humain, il ne laisse pas que d'avoir préparé une manière supérieure d'envisager l'esprit, en accordant que les modes spirituels de l'être peuvent être cause adéquate de leur activité. Là-dessus repose la doctrine de la liberté de l'homme, que Spinosa développe dans la partie morale de son système.

Il est remarquable que cette partie présente le rapport de l'esprit et du corps complétement renversé. Spinosa avait commencé en expliquant l'esprit humain par le corps ; il finit en expliquant le corps par l'esprit (1). Il s'attache à montrer comment l'esprit devient dans ses idées adéquates la cause adéquate des dispositions de l'âme, et à établir qu'en cela consiste notre vrai bien. La distinction du bien et du mal n'y

(1) *Eth.* v, pr. 1. Prout cogitationes rerumque ideæ ordinantur et concatenantur in mente, ita corporis affectiones seu rerum imagines ad amussim ordinantur et concatenantur in corpore.

est plus exclue ; Spinosa fait consister le bien dans l'activité de notre esprit au moyen d'idées adéquates, le mal dans la passion que notre esprit éprouve par des idées inadéquates (1). Ces propositions peuvent coexister avec celles qui déclarent que nulle action, fût-ce le parricide de Néron, ne peut en soi être considérée comme un crime, puisque la distinction du bien et du mal ne repose que sur l'idée interne (2). Nous devons de plus prendre garde, qu'entre le bien et le mal il n'existe d'autre différence qu'un degré plus grand ou plus petit de perfection, et que nous n'arrivons à la perfection qu'en nous attachant à la nature ou par l'obéissance à Dieu (3). N'allons pas toutefois nous y tromper, l'appréciation morale de notre vie n'est admise par Spinosa que dans un sens très-relatif. Elle n'a lieu que par la comparaison de l'homme réel avec un idéal qui n'existe nulle part, qui ne répond pas à la nature des choses, et qui n'est invoqué par Spinosa que sous toutes réserves (4). D'où il suit que l'Éthique de Spinosa n'a dans sa pensée que la valeur d'une peinture de l'homme idéal, que nous ne trouverons pas dans la réalité. Nous demeurons toujours soumis dans la réalité aux lois de la nature, de qui nous tenons des idées tantôt adéquates, tantôt inadéquates, et des états tantôt actifs et tantôt passifs (5).

(1) Ib. IV, app. 2; 3.
(2) Ep. 36, p. 512.
(3) Ep. 32, p. 481. Probi conscii serviunt Deo, et serviendo perfectiores evadunt.
(4) *Eth.* IV, præf. p. 184.
(5) Ib. II, pr. 36; IV, pr. 4.

L'Ethique de Spinosa se déduit très-simplement de ses principes généraux ; ce qui en élargit les proportions, c'est uniquement que Spinosa cherche des définitions et des remèdes pour les différentes passions de notre âme sous le point de vue du temps. Nous avons déjà rencontré ce procédé chez Telesio ; Cremonini, Hobbes, Descartes avaient suivi une voie semblable. On s'efforçait de constituer par là une médecine de l'âme. Il serait peu utile d'entrer dans de fort grands détails sur ces recherches. Nous nous contenterons par conséquent d'esquisser les idées capitales de Spinosa. De même que ses devanciers, il prend pour point de départ la tendance de toute chose à se conserver, et il l'attribue non-seulement à l'ensemble de la chose individuelle, mais aux états particuliers, bons ou mauvais, dans lesquels elle existe (1). Il n'y a là qu'une manifestation de cette loi universelle de la nature, en vertu de laquelle les choses tendent à persévérer dans leur état soit de repos, soit de mouvement. La tendance à se conserver, rapportée à l'esprit, s'appelle volonté ; rapportée à la liaison du corps et de l'esprit, elle prend le nom de passion (2). Chaque chose, en se conservant, agit selon la loi de sa propre nature, et agir selon sa propre nature est ce qui constitue la vertu ; d'où il suit que l'instinct de conservation doit être considéré comme le fondement de toute vertu. La raison ne demande rien de contraire à la

(1) Ib. III, pr. 9.
(2) Ib. III, pr. 9, schol.

nature; nous pouvons donc poursuivre tout ce qui sert à notre conservation, ou de moyen utile pour la vie corporelle et spirituelle (1). La conservation de soi-même est une fin en soi, et la vertu n'est aimée pour elle-même, que parce qu'elle fait partie de notre perfection (2). Ce principe de l'Ethique est absolument intéressé. Cette humilité recommandée par Geulincx, Spinosa ne la connaît pas; il oppose à la triste humilité la vraie joie, que nous procure l'amour de nous-mêmes dans le calme de l'esprit, qui a conscience de lui-même et de la vertu (3). Lorsqu'il nous exhorte à la charité, à la vie politique, au mariage, à l'amitié, à l'édification morale de nos semblables, à la concorde, à la magnanimité, ces prescriptions n'ébranlent pas le principe intéressé; car elles dérivent toutes de la supposition qu'il n'est rien de plus utile à l'homme que l'homme, que nos efforts doivent viser par conséquent à nous concilier l'esprit des autres hommes, et que cet esprit ne peut être gagné par la contrainte, mais par la bienveillance et la magnanimité (4). Nous voyons, dans ces tempéraments apportés au principe égoïste, la supposition d'une communauté humaine jouer son rôle; communauté qui ne peut, ainsi qu'on l'a vu, se réaliser corporellement qu'à l'aide de la contrainte. C'est pourquoi Spinosa s'applique principale-

(1) Ib. IV, def. 1. Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile. Ib. pr. 18, schol.; pr. 24.
(2) Ib. IV, pr. 18, schol.; pr. 25.
(3) Ib. III, pr. 55, schol.; IV, pr. 53.
(4) Ib. IV, pr. 18, schol.; app. 7, sqq. Animi tamen non armis, sed amore et generositate vincuntur.

ment, dans ses prescriptions morales, à la considération du domaine spirituel.

Le pivot de ses recherches est cette proposition que notre esprit, dans son effort pour se conserver, ne cherche autre chose qu'à connaître; il s'ensuit qu'il ne tient pour nécessaire que ce qui sert au progrès de sa connaissance; l'essence de la raison, reposant sur une connaissance adéquate, ne peut tendre qu'à une telle connaissance (1). Ce qui reste d'égoïsme dans cette doctrine, n'est plus que celui d'une âme, qui recherche exclusivement la science; c'est un égoïsme sans rivalité, sans envie, comme l'aspiration au vrai bien. Spinosa s'est voué à la vie spéculative, il ne se livre donc plus qu'aux aspirations spirituelles, lesquelles se détachent des mouvements du corps, et rompent avec la vie pratique. Sa doctrine est donc dirigée contre les passions qui, dans leur ensemble, se rapportent au corps, comme nous l'avons remarqué. Nous n'avons dans les passions que des idées confuses, lesquelles répondent à la passivité du corps, à son effort pour persévérer dans des états plus ou moins parfaits (2). Que la passion consiste en mouvements de joie ou de tristesse, en désirs ou en aversions,

(1) Ib. IV, pr. 26. Quicquid ex ratione conamur, nihil aliud est quam intelligere; nec mens quatenus ratione utitur, aliud sibi utile esse judicat, nisi id quod ad intelligendum conducit... Rationis essentia nihil aliud est, quam mens nostra, quatenus clare et distincte intelligit. Ib. pr. 27.

(2) *Eth.* III, p. 159. Affectus, qui animi pathema dicitur, est confusa idea, qua mens majorem vel minorem sui corporis vel alicujus ejus partis existendi vim, quam antea, affirmat, et qua data ipsa mens ad hoc potius quam ad illud cogitandum determinatur.

qu'elle se manifeste comme un amour ou une haine jointe à l'idée de son objet (1), elle appartient également sous toutes ses formes à la servitude de l'esprit, où il est forcé d'obéir à la nature. Ici seulement, selon Spinosa, la puissance limitée de l'homme est dépassée infiniment par la puissance de la nature (2). Mais les passions peuvent être surmontées par nos idées adéquates (3). En effet la passivité dans l'affection cesse, dès que nous nous en formons une idée claire et distincte, car cette idée est une action de l'esprit par laquelle est surmontée l'idée confuse impliquée dans la passion (4). Spinosa éclaircit ce principe général par de nombreuses applications, dont le but est de montrer que les idées claires et distinctes, lesquelles enveloppent en soi toute la vérité des idées confuses et excluent la passivité de nos affections, donnent à l'esprit la conscience de sa puissance active, et par là le remplissent de joie (5). Il fait consister dans cette victoire la valeur et la liberté de la raison, réservées exclusivement, il est vrai, aux philosophes, et auxquelles le vulgaire ne peut aspirer (6). L'homme peut s'élever au-dessus de toute affection par l'intelligence rationnelle; les actions, auxquelles l'homme est forcé de s'assujettir, peuvent être accomplies par lui sans

(1) Ib. III, pr. 11, schol.; pr. 13, schol.

(2) *Eth.* IV, præf. in. Hominis impotentiam in moderandis et coercendis affectibus servitutem voco; homo enim affectibus obnoxius sui juris non est, sed fortunæ. Ib. pr. 2, sqq.

(3) *Eth.* IV, pr. 8; 14.

(4) Ib. V, pr. 3.

(5) Ib. III, pr. 58; 59.

(6) Ib. III, pr. 59, schol.; *Tract. pol.*, 1, 6.

affection passionnée, pourvu qu'il ne les fasse que selon l'ordre de la raison (1). Nous sommes affranchis par là non du désir, mais de l'excès du désir; car la raison ne souffre aucun excès (2). Le philosophe doit arriver par la connaissance adéquate à tout reconnaître comme nécessaire, à reconnaître comme bon jusqu'à ce qui a l'apparence du mal physique ou moral. Nous nous enflammons pour les choses, que nous nous représentons comme des causes libres, d'un amour ou d'une haine bien plus forts que pour celles que nous connaissons avec l'enchaînement des causes dont elles dépendent; car l'amour ou la haine que nous concevons pour les premières est sans partage, tandis qu'il en est autrement pour les secondes (3). Plus donc nous connaissons la nécessité de chaque chose dans l'enchaînement de ses causes, moins nous sommes sujets à éprouver à son égard une affection passionnée (4). Le philosophe, en acquérant des passions qui l'assaillent avec une violence inévitable, une connaissance du second et du troisième genre, peut être délivré de la crainte même de la mort (5). Cette doctrine conduit Spinosa à conseiller l'abnégation, l'entière soumission au destin. L'homme n'est qu'une petite partie de la nature; nos forces sont infiniment surpassées par la puissance de la nature; nous sommes soumis à son

(1) *Eth.* IV, pr. 59; V, pr. 4.

(2) Ib. IV, pr. 61.

(3) Ib. III, pr. 49.

(4) Ib. V, pr. 6. Quatenus mens res omnes ut necessarias intelligit, eatenus majorem in affectus potentiam habet, seu minus ab iisdem patitur.

(5) Ib. V, pr. 38.

cours immuable; nous devons donc renoncer à notre volonté, nous résigner aux décrets du destin, et trouver la paix dans la conviction que tout ce qui peut nous atteindre est bon.

D'après cela, l'Ethique de Spinosa s'applique exclusivement à la considération de la vie philosophique, et place le bien dans la seule connaissance de la vérité. L'aperception de Dieu doit nous mettre en possession de ce bien; la connaissance au moyen des idées générales de l'entendement ne fait que nous en frayer le chemin. Ce que les sens nous offrent ne peut nous servir en rien à l'acquérir. Les notions mutilées et confuses de l'expérience vague ne peuvent nullement exciter en nous l'aspiration active à la connaissance de Dieu (1). La connaissance et l'amour intellectuel de Dieu sont notre but. Ils nous sont donnés au moyen de la connaissance claire et distincte de nos affections; cette connaissance allume en nous un désir toujours croissant (2). Alors notre esprit et toute notre essence se sait en Dieu (3), l'amour de notre esprit pour Dieu se sait comme une partie de l'amour dont Dieu s'aime de toute éternité, sauf cette modification particulière, il est vrai, par laquelle l'esprit humain est une partie de l'entendement infini de

(1) *Eth.* v, pr. 28. Conatus seu cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere oriri non potest ex primo, at quidem ex secundo cognitionis genere.

(2) Ib. v, pr. 15; 25. Summus mentis conatus summaque virtus est res intelligere tertio cognitionis genere. Ib., pr. 26.

(3) Ib. v, pr. 30. Mens nostra, quatenus se et corpus sub æternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse, et per Deum concipi.

Dieu (1). Nous devons apprendre par là combien le sage est au-dessus de l'ignorant, et reconnaître la vertu inhérente à notre esprit par la connaissance de Dieu, et qu'il aurait toujours si la plupart des hommes ne laissaient altérer cette connaissance en y mêlant les fantômes de leur imagination. Nous devons obtenir ainsi la conscience de notre félicité, qui n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu elle-même (2); nous sommes ainsi délivrés de la crainte de la mort, qui, ne pouvant nous ravir que des choses vaines, nous laisse nécessairement la meilleure partie de nous-mêmes; enfin nous vivons dans la connaissance de notre immortalité (3), assurés que la connaissance de Dieu, c'est-à-dire de l'union de notre esprit avec toute la nature, nous est proposée comme le souverain bien et le but de notre vie morale (4).

On pourrait croire que ces doctrines de Spinosa sont fécondes pour notre moralité en résultats, que nous pouvons dans notre vie temporelle obtenir du moins d'une manière approximative. Mais rappelons-nous bien que ses prescriptions morales n'ont pour but que de nous esquisser l'idéal du sage. Ainsi Spinosa nous assure que l'amour de Dieu, dont une vie morale peut nous mettre en possession, existe de

(1) Ib. v, pr. 36. Mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.

(2) Ib. v, pr. 42.

(3) Ib. v, pr. 41.

(4) Ib. iv, pr. 28. Summum mentis bonum est Dei cognitio, et summa mentis virtus Deum cognoscere. Ib. iv, app. 4; *De intell. emend.*, p. 600.

toute éternité, et que c'est une vaine rêverie de le concevoir comme ayant commencé, ou de proposer des moyens de l'obtenir. Peu importe, ajoute-t-il encore, que cet amour soit conçu comme éternel ou comme ayant un commencement; il n'en serait pas moins la perfection, quand même, au lieu d'être acquis, selon la fiction admise dans le système de l'Ethique, il serait de toute éternité inhérent à l'esprit (1). Il faut bien le dire, cela importe assurément fort peu pour l'amour lui-même; mais c'est une différence fondamentale pour le rôle que cet amour joue dans le système de Spinosa. Car il s'ensuit que les prescriptions, contenues dans ce système, reposent sur une vaine fiction. Le souverain bien est en nous de toute éternité; nous sommes donc le jouet d'une stérile apparence, lorsque Spinosa se met à considérer Dieu comme le souverain bien et le but de l'homme; il a, dès le début, rejeté en effet toute idée de fin, et déclaré clairement que nous ne sommes fondés à considérer Dieu que comme cause efficiente.

Quiconque embrasse l'ensemble du système de Spinosa ne peut se tromper sur son vrai sens. Il a, au milieu de mille illusions, aperçu une étincelle de la vérité, et il l'a prise pour la vérité totale. Un ressort puissant le pousse en avant; si l'on ne sait pas apprécier ce ressort, on peut se sentir enclin à présumer

(1) *Eth.* v, pr. 33, c. schol. Quamvis hic erga Deum amor principium non habuerit, habet tamen omnes amoris perfectiones, perinde ac si ortus fuisset, sicut finximus. Nec ulla hic est differentia, nisi quod mens easdem has perfectiones, quas eidem jam accedere finximus, æternas habuerit.

que, derrière les résultats étranges auxquels Spinosa est conduit, se cachent les pensées d'un philosophe qui n'ose manifester au grand jour sa véritable opinion. Nul philosophe ne devrait pourtant ignorer combien est puissante l'idée que, pour achever la science, il faut chercher un fondement, une cause dernière et de nous-mêmes et de toutes choses. Cette idée a presque toujours conduit à mille écarts théoriques, à des contradictions absolues avec ce qu'on appelle le bon sens, et même avec les principes des diverses sciences particulières ; Spinosa, qui avait embrassé cette idée avec l'énergie profonde de son caractère, ne réussit pas à tenir dans des limites convenables les conséquences qui en dérivaient. Pénétré de l'idéal de la science, il voit en Dieu la cause unique de toutes choses, l'infini, qui enveloppe en soi tout ce qui est fini, la substance, entendue au sens cartésien, laquelle est la base de toute existence, est et demeure en tout être comme le fond intime de toute chose, et sans laquelle rien ne peut être ni conçu ni compris. Spinosa est décidé à maintenir ce suprême idéal de notre raison spéculative, car sans lui rien n'existerait ni ne serait intelligible, et il est décidé à le maintenir (1), quand même il faudrait lui sacrifier tout le reste. Dans son effort pour tout subordonner, pour tout sacrifier à cet idéal, il croit que nous ne saurions nous y attacher trop vite pour en faire le principe de notre méthode spéculative.

(1) *Eth.* IV, pr. 28. Summum quod mens intelligere potest, Deus est, hoc est ens absolute infinitum et sine quo nihil esse neque concipi potest.

C'est en cela que consiste la faute principale de Spinosa. Il ne tient nul compte de la nécessité de donner pour base à notre science la nature propre de notre intelligence. Il s'écarte ainsi de la direction suivie par l'école cartésienne, qui avait formulé avec autant d'énergie que de précision, dans le principe évident Je pense, donc je suis, la règle négligée par Spinosa. Spinosa ne pouvait méconnaître que la notion de Dieu ne fût pour nous un idéal; il la tient, en effet, pour un idéal, et un idéal inaccessible, comme nous le voyons par toute l'économie rigoureusement idéale de ses prescriptions morales; mais l'édifice spéculatif de son système n'atteste pas moins un effort pour écarter toute réserve, et pour faire admettre le pur objectif, l'être sans relation à notre intelligence imparfaite. Aussi Dieu n'est-il pas seulement, à ses yeux, le fondement premier, le seul vrai en toutes choses, l'unique cause efficiente; mais pour notre pensée et pour notre raison même il n'est pas non plus cause finale, c'est de l'idée adéquate et primordiale, que nous avons de lui de toute éternité, que nous devons tout dériver. Nous devons ne rien considérer qu'à la lumière de l'éternité; l'éternité de Dieu absorbe pour Spinosa toute idée de temps et d'évolution vivante. Mais c'est ce qui dépasse toutes les conditions de notre pensée; on le voit assez clairement dans son système, qui, loin de parvenir à déduire de Dieu ou ses attributs, ou l'hcmme, ou un mode quelconque de la nature naturée, pose en fait par une pure abstraction que, tels attributs et tels modes de l'être nous

étant révélés, doivent être considérés nécessairement comme ayant leur fondement en Dieu.

L'exclusion, qui bannit de toutes les recherches philosophiques l'idée de fin, favorisée par Bacon et par l'école cartésienne, consommée rigoureusement et sans retour par Hobbes et par Spinosa, signale un des pas les plus décisifs de la philosophie moderne. Tout doit être ramené à la cause efficiente. L'*impossibilité* d'y réussir éclate avec une clarté particulière chez Spinosa ; car il vise à une explication enchaînée et suivie des phénomènes, tandis que Hobbes nous renvoie à la série incommensurable des mouvements. Spinosa était forcé de mettre dans l'idée de la première cause efficiente celle d'une énergie qui se déploie sans obstacle; elle opère avec une nécessité instantanée *tous* ces effets, et ceux-ci ne peuvent être en conséquence qu'éternels et permanents, c'est-à-dire égaux à leur cause. C'est ce que Spinosa déduit avec rigueur. De là le principe de sa Théodicée. Tout ce que Dieu produit est parfait. Il s'ensuit aussi que nul passage de la nature naturante à la nature naturée n'est possible. Spinosa recourt donc à la vieille théorie péripatéticienne qui pose le monde en face de Dieu comme une évolution sans commencement ni fin; seulement Spinosa conçoit à la fois cette évolution comme s'accomplissant et comme s'absorbant en Dieu, parce qu'elle est éternelle. Il n'arrive pas à cette conception sans que sa pensée fasse des sauts et attribue à Dieu une détermination négative. Il y a un saut évident à reconnaître, en face de Dieu, une nature naturée, bien

qu'elle ne se déduise pas de l'idée de Dieu. Ce saut se rattache à la détermination négative attachée à l'idée de Dieu, quand Spinosa affirme que Dieu ne peut pas produire d'autre substance. Une fois posé que les scrupules de Spinosa contre la doctrine ordinaire de la création étaient fondés, que le saut était inévitable et que l'existence de la nature naturée était admise, il fallait admettre aussi de toute nécessité que la nature avait son fondement en Dieu. Or Spinosa soutient le contraire, et c'est en cela que consiste sa détermination négative du concept de Dieu. La raison de cette détermination gît uniquement en ce que Spinosa ne pouvait trouver dans le concept abstrait de Dieu nul motif, qui le fît créateur du monde. Ne pouvant trouver un tel motif, il se croit autorisé à conclure qu'il n'existe pas, et même qu'il est en contradiction avec le concept de Dieu. Conséquence qui s'impose à lui, pour avoir pris le monde comme point de départ de nos recherches spéculatives, et n'avoir point posé l'idée de Dieu comme but de ces recherches; car, s'il l'eût fait, il eût été contraint d'avouer que le monde, avec toutes les tendances qui le constituent, a nécessairement un fondement, et que ce fondement ne peut être que dans l'essence parfaite de Dieu.

D'un autre côté, prenant pour point de départ non pas le monde, mais Dieu, il ne pouvait, pour peu qu'il procédât avec rigueur, se soustraire sous aucun rapport au résultat contraire. Il aurait dû, puisque le fondement dernier de toutes choses et de toute vérité ne nous offre nul principe, d'où le monde puisse être

déduit, reconnaître que le monde n'a nécessairement nulle vérité. Sa doctrine est un acosmisme radical ; elle appartient aux doctrines panthéistiques, dont le résultat serait de sacrifier l'existence à l'idée de Dieu. On conçoit, du reste, que nul système philosophique ne pousse jusqu'à cette conclusion. Un système a beau soutenir qu'il n'y a d'autre vérité que Dieu et que tout le reste est une pure illusion, il ne peut malgré tout se détacher absolument de l'intelligence expérimentale ; il est forcé de reconnaître cette vérité expérimentale, et de là résulte un conflit dans ses propres idées. L'unité de tout être, que le philosophe pose dans un système de ce genre, n'aboutit qu'à une dualité de la pensée ; le dualisme, dont il voulait triompher dans la réalité, se relève avec plus de force que jamais dans l'intelligence ; il ne peut se soustraire à l'opposition qui constitue le monde. Ce dualisme est visible dans Spinosa. Il se déclare dans l'opposition établie entre la pensée pratique, qu'il est forcé de tenir en honneur dans la politique et la philosophie de la religion, et la pensée spéculative, qui domine dans son système. Il se déclare, dans le sens même du système, par l'exhortation à détacher notre esprit des notions sensibles, des représentations inadéquates de l'imagination, à les vaincre, car elles sont le mal, à l'aide de la pure pensée de l'entendement ; il se déclare en même temps par l'aveu inévitable de la nécessité avec laquelle ces représentations nous arrivent, de telle sorte que nous ne pouvons nous en détacher, que la vie dans la pure contemplation de

Dieu est un idéal inaccessible, que tout le mal, dont nous pourrions triompher, est un pur néant, et n'a d'autre existence que dans les représentations décevantes de notre imagination. Triste résultat du rejet de l'idée de fin. Le néant de notre vie passagère pouvait-il être plus fortement exprimé que lorsque Spinosa nous dit que la perfection à laquelle nous aspirons, nous la possédons de toute éternité, et que néanmoins nous devons chercher cette perfection ?

L'expression la plus rigoureuse du principe, sur lequel repose le système, se trouve dans les propositions, dont le but est d'écarter toute représentation sensible, toute œuvre de l'imagination, toute expérience. C'est le rationalisme pur, auquel Spinosa semble, avec le magnifique sang-froid de la raison, résolu de sacrifier tout l'univers. Devant ce rationalisme, tout devenir, toute durée dans le temps, tout mouvement, toute pluralité d'objets dans l'espace, de substances et de réalités indépendantes, devraient disparaître. Spinosa s'avance assez loin dans cette voie, puisqu'il anéantit en effet toute liberté, et, par conséquent, toute indépendance des choses de l'univers. Il paraît décidé à aller plus loin encore. Voyant dans toute représentation inadéquate de l'imagination une erreur (1), il rejette les modes limités de l'être, qui ne peuvent être conçus sans représentation inadéquate, et rejette, par conséquent, la nature naturée. On le dirait prêt à sacrifier jusqu'aux attributs

(1) *Eth.* II, pr. 35. Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideæ inadæquatæ sive mutilatæ et confusæ involvunt.

de Dieu, quand il les considère, ainsi que nous l'avons remarqué, comme des modes sous lesquels l'entendement conçoit la substance. Bref, la substance une et indivisible de Dieu semble rester la seule réalité subsistante; elle est pour lui l'être unique, la seule vérité; il n'y a pas d'autre être que celui de Dieu (1); tout le reste n'est que représentation dans les modes de la pensée plus ou moins entachés d'illusion. Mais, en définitive, ce sacrifice de toutes choses n'est pas accompli pleinement. Si Dieu seul était, il faudrait lui tout attribuer jusqu'à l'apparence des idées inadéquates; il serait le sujet auquel incombe toute erreur. De là l'impossibilité de ne pas accorder, au moins pour un moment, aux choses du monde quelque reste d'existence indépendante, afin de rejeter sur elles l'apparence et l'erreur. De là aussi les complications d'idées qui empêchent le système de Spinosa de paraître ce qu'il est, un pur acosmisme.

Premièrement, il y a quelque chose d'inattendu à voir Spinosa détacher les attributs de Dieu de sa substance, bien plus que ne le comporte le concept de la substance simple. C'est un signe d'hésitation dans la pensée de Spinosa, que de déclarer d'une part, comme il le fait, les attributs de Dieu comme existant pour l'entendement seul et non pour Dieu, à qui nul entendement ne convient, et de parler d'autre part sans

(1) Ep. 40, p. 522, sq. Affirmo, non nisi unicum posse ens esse... Nihil extra Deum, sed solus Deus est, qui necessariam involvit existentiam.

nulle difficulté de la substance pensante et de la substance étendue. La distinction de ces deux attributs montre nettement que Spinosa obéit aux tendances de son époque, laquelle prétendait faire servir à l'explication des phénomènes l'opposition, attestée par l'expérience, entre le corps et l'esprit. Cette distinction nous fait évidemment sortir du domaine de l'absolu et du parfait ; car le penser entraîne cette détermination, cette négation qu'il n'est pas étendue, et l'étendue entraîne cette négation qu'elle n'est point penser. Mais Spinosa n'est pas déconcerté pour cela ; que l'étendue exclue la raison, ce n'est pas non plus pour lui une difficulté ; il s'affermit dans sa voie en considérant que nous sommes forcés de concevoir l'étendue et la pensée comme infinies, c'est-à-dire comme excluant toute limitation et toute négation. Ceci l'amène à une conception de l'infini, qui le rapproche beaucoup des choses de l'univers ; l'absolument infini implique, après tout, des attributs relativement infinis, lesquels ne sont infinis que parce qu'ils embrassent tout ce qui appartient à leur nature. Mais le concept de l'infini doit subir une seconde altération, qui est un pas de plus vers les choses de l'univers. Spinosa admet un entendement infini et un individu infini de l'univers corporel, et tous les deux enveloppent, dans leur ensemble, la série infinie des modes limités de l'être, qu'il appelle la nature naturée. Il est contraint d'admettre la nature naturée, parce qu'il ne peut se dégager de l'idée qu'il faut concevoir Dieu comme cause efficiente, et que de cette cause infinie décou-

lent avec nécessité des effets également infinis sous des modes infinis, et parce qu'il ne peut pas non plus se dissimuler que notre connaissance de Dieu ne peut s'accroître que par la connaissance de ses effets dans l'univers. Spinosa confine ici aux théories qui admettent une création ou une émanation de Dieu; mais il fait effort pour se soustraire à toutes les conséquences fâcheuses qui dérivent de ces théories, en posant ce que produit la cause efficiente comme éternel et infini. Ainsi se manifeste la tendance à rentrer des productions de Dieu dans son essence éternelle et simple. Mais la nécessité d'expliquer les modes finis de l'être, que révèle l'expérience, fait obstacle à cette tendance, et l'on voit Spinosa forcé d'imaginer une *nouvelle* sorte d'infinité, celle de la nature naturée, qui n'exclut pas la divisibilité, et ne s'appelle de ce nom que parce qu'elle embrasse des parties infinies ou en nombre infini. Nous sommes conduits ainsi aux modes infinis de la pensée et de l'étendue, d'où doivent résulter les choses particulières du monde, ainsi que les vraies parties constituantes ou les principes des phénomènes. Ces modes sont nécessaires à l'explication du monde; force est donc de leur assurer une certaine vérité. Spinosa trouve alors que nous pouvons *les* concevoir sous le point de vue de l'éternité, parce qu'ils ont leur essence en Dieu, et qu'une idée de chacun d'eux repose dans l'entendement divin. Voilà le fondement de la doctrine de l'immortalité de notre esprit; il semble échapper par ce détour à l'acosmisme; car chaque chose en particulier et l'ensemble des cho-

ses obtiennent ainsi un certain degré de vérité. Mais tout cela n'a pour base que des assertions discutables: la doctrine de l'entendement infini de Dieu, auquel cet entendement est refusé en dernier ressort, et l'hypothèse de parties dont le tout serait composé. On peut ne voir dans ces doctrines de Spinosa qu'une tentative avortée pour se soustraire aux principes du système, pour assurer à l'expérience et aux choses de l'univers une vérité relative, que la vérité absolue de Dieu ne permettait pas de leur accorder.

Cette tentative devait échouer, l'économie du système le voulait; elle ne laisse pas d'être d'une extrême importance pour l'ensemble des vues de Spinosa. Tandis que son système philosophique s'abîmait en Dieu, les idées, qu'il concevait comme homme, tenaient ferme à la vérité de l'univers. S'il ne sut pas, dans son système philosophique, donner plus de suite à ces idées humaines, la faute en est en très-grande partie à son temps et à la direction dominante en philosophie. Ce temps et cette philosophie accordaient à la nature une importance presque exclusive, et avaient commencé à la prendre pour mesure du monde moral. Spinosa est préoccupé de ces idées. De là l'énergie avec laquelle il appuie sur la nécessité de la nature, et fait dépendre absolument de l'enchaînement extérieur des causes la détermination de chaque mode de l'être fini. Il aperçoit, il est vrai, que dans l'enchaînement universel des causes, toute chose est à la fois effet et cause, déterminée par une autre, et déterminante pour soi-même et pour autre chose; c'est même ici qu'il saisit le moyen de sau-

ver à l'esprit humain sa liberté compromise, en la plaçant dans ses idées adéquates; mais le tour, favorable aux prescriptions morales, qu'il essaie d'imprimer ainsi à sa doctrine, ne peut donner le change, et compenser le manque absolu de vraie valeur morale inhérente à cette doctrine. Car nous ne sommes affranchis des limites et de l'oppression de causes externes que pour apprendre la dépendance où nous sommes, je ne dis pas de Dieu seulement, je dis de l'entendement divin, c'est-à-dire de la nature naturée, dans laquelle nous sommes de toute éternité un mode déterminé de la pensée sans vie et sans progrès. Notre liberté consiste uniquement dans notre réflexion intime sur le rang que nous occupons sans retour dans l'ordre des choses. Une doctrine qui n'admet point de développement progressif des choses, ne pouvait sauver la vraie liberté de la vie raisonnable. Aussi voyons-nous Spinosa, enflammé d'un zèle presque fanatique, et un peu animé de la passion qu'il combat, faire la guerre à toutes les idées qui relèvent de la vie morale, à l'idée de fin, à la distinction du bien et du mal, à la conception idéale des choses, à l'ordre même du monde. La vie morale est, à ses yeux, une hypothèse, qui nous sert de mesure idéale pour nous-mêmes, mais à laquelle, soumis comme nous le sommes à l'invincible empire de la nature, il nous est impossible de satisfaire. Son abnégation n'est pas résignation à la volonté de Dieu, mais à la puissance de la nature qui règne en nous et hors de nous. De là l'explication qu'il donne de notre pensée et de notre volonté en les com-

parant avec la forme et les mouvements de notre corps, pareil aux philosophes qui attendent la guérison de l'esprit de la guérison du corps (1). Ceci met dans tout son jour combien est exclusive et étroite l'explication que Spinosa construit des phénomènes de l'univers. De même qu'un corps limite l'autre, les esprits se limitent réciproquement; une communauté des idées, des biens de la vie, est chose qui ne se peut concevoir; les vues morales elles-mêmes de Spinosa procèdent de notre effort égoïste pour persévérer dans l'être; il a beau donner pour appui à la liberté de l'esprit les idées adéquates, nous n'en arrivons pas davantage dans la vie pratique à une possession, sans envie et sans rivalité, du souverain bien, et l'hypothèse même, non justifiée d'ailleurs, de quelque chose de commun entre les corps, ne dégage pas la doctrine morale de Spinosa de son principe intéressé. Tandis que dans la vie pratique, les biens extérieurs continuent à être l'objet de toutes les luttes, et que la guerre de tous contre tous n'est tempérée que par le prudent calcul de l'utilité commune, nous devons, dans la vie spéculative, dans la connaissance et l'amour de Dieu, nous élever au-dessus de ces luttes. Certes l'esprit contemplatif de Spinosa pouvait trouver un asile et le calme dans ces idées, mais ce n'était qu'en renonçant à la vie pratique; la dualité et l'antagonisme de la théorie et de la pratique aboutissent à l'anéantissement de la prati-

(1) *Eth.* v, pr. 39. Qui corpus ad plurima aptum habet, is mentem habet, cujus maxima pars est æterna. Schol. Qui corpus habet ad plurima aptum, mentem habet, quæ in se sola considerata multum sui et Dei et rerum sit conscia.

que, et font reparaître sous une autre forme les principes égoïstes de la doctrine ; le sage en effet, dans la certitude de sa connaissance et de son amour de Dieu, n'a plus à se soucier de la vie des autres ; la vie pratique demeure livrée à l'opinion, et à l'empire de la nature universelle.

On peut remarquer maintenant que les vues de Spinosa résultent de quatre directions, opposées deux à deux, qui s'entrecroisent, se font équilibre, et répandent sur toute la doctrine une apparence d'harmonie. La direction la plus décidée est celle qui l'élève à l'universel et qui le conduit, soutenu par les théories rationalistes de l'école cartésienne, à ramener sur une cause, sur une substance unique de toutes choses, tout le travail de notre raison. Spinosa suit cette direction, en rejetant les idées générales des genres et des espèces, en acquiesçant au nominalisme de son temps, en se montrant impatient de résoudre, sans s'arrêter aux moyens termes, tout ce qui est particulier dans la réalité la plus universelle. Mais on ne peut méconnaître que cette direction vers l'universel ne soit contrebalancée par la direction opposée vers le particulier ; ce qui soutenait celle-ci, c'était la faveur accordée par l'école cartésienne aux recherches empiriques sur la nature. Spinosa, obéissant à cette tendance, veut qu'au lieu de concevoir abstraitement la cause unique de soi-même et de toutes choses, nous la concevions comme cause des choses individuelles du monde, et l'observions dans ses effets. Il nous propose alors spécieusement des choses individuelles, des parties de l'infini, auxquelles un effort pour per-

sévérer dans l'être assure provisoirement une existence intéressée, mais sous la condition qu'elles ne fassent toutes que représenter la collection, et qu'elles résident dans la vérité éternelle. Si nous observons les choses de l'univers, ramenées par ce détour, nous voyons se manifester deux autres tendances opposées. La conception dualiste, dominante à cette époque, entraîne Spinosa à considérer et à mettre en relief tour à tour l'existence corporelle et l'existence spirituelle des choses. Mais elle ne l'empêche pas de les comparer toutes deux ensemble, parce qu'elle suppose leur union dans la substance infinie de Dieu, et par conséquent leur harmonie absolue. Mais de là des vues contraires, qui résultent de ce qu'il prend pour point de départ tantôt l'existence spirituelle, tantôt l'existence corporelle. Dans le dernier cas, il aboutit à concevoir chaque chose du monde comme limitée par une autre chose et comme déterminée par une négation. Cela corrobore puissamment sa tendance à considérer le particulier. Mais il observe d'autre part que la nature corporelle n'offre rien dont on puisse démontrer la réalité individuelle dans le sens rigoureux du mot; qu'au contraire l'étendue, telle que l'entendement la conçoit, n'offre qu'une unité indifférenciée, et que la pensée se trouve ramenée ainsi à l'unité universelle. Prend-il maintenant pour point de départ le spirituel, cela le conduit à spiritualiser le corporel, et engendre encore des tendances opposées. Ici nous voyons Spinosa enseigner une communauté de l'être et des biens, une unité des individus dans

l'amour et la connaissance de Dieu, qui tourne tout vers l'universel, malgré l'obstacle que la nature corporelle oppose à cette communauté. Là, au contraire, l'être spirituel implique la séparation la plus radicale des individus entre eux, puisque chaque esprit pense, aime et jouit pour soi; il nous rappelle l'effort des choses pour persévérer dans l'être, et maintient que notre idée et notre essence est immortelle en Dieu. On a fait honneur à la doctrine de Spinosa d'avoir anéanti le dualisme du corps et de l'esprit; mais nous n'aurons plus besoin de justifier cette opinion, qui est la nôtre, que cette indécision de procédé, ce va-et-vient perpétuel, qui transporte tantôt les propriétés du corps à l'esprit, tantôt celles de l'esprit au corps, n'aboutit pas à une conciliation, mais à une confusion. Spinosa a tout au plus fourni une indication aux recherches ultérieures, en soutenant l'unité de substance et en combattant cette vague idée qui faisait l'homme composé de deux substances, le corps et l'esprit.

Si l'on considère le système de Spinosa sous le rapport de son influence historique, on comprendra, par le rapprochement des tendances multiples que nous y avons signalées, pourquoi il n'a, comme ensemble, exercé qu'une faible action, et a produit des impressions aussi différentes que ses tendances. Son histoire peut offrir au premier coup d'œil une énigme inexplicable. Ce travail, si longtemps médité, d'un profond penseur n'obtient des contemporains que fort peu d'attention. La plupart de ceux qui y applaudissent

sont attirés par l'opposition qu'il élève contre la théologie régnante, et le seul qu'on puisse citer, comme s'étant efforcé à pénétrer plus avant dans le détail de ces doctrines, serait peut-être Abraham Jean Cuffeler (1). Eh bien, ce système est celui qui, plus de cent ans après son apparition, a été regardé par plusieurs comme la plus profonde création de la philosophie moderne, et par tous ceux qui ont observé sérieusement la marche des idées philosophiques, comme un des travaux les plus remarquables de la philosophie; mais auparavant, Lessing s'était indigné de ce qu'on avait coutume de ne considérer Spinosa que comme un chien mort. Nous sommes habitués à voir les systèmes de philosophie traverser des périodes d'honneur, de discussion, d'oubli. Mais c'est à peine si nous trouvons chez les contemporains une trace d'estime pour ce système, dans l'époque suivante une discussion contre lui, du moins de la part des philosophes en renom; on ne fait que s'étonner des étranges opinions de cet homme, jusqu'au moment où l'on passe brusquement à son égard de l'étonnement à l'admiration. C'est un fait connu que, jusqu'aux vingt-cinq dernières années du dix-huitième siècle, le spinosisme a passé pour athéisme. Déjà Cuffeler le défend contre ce reproche, qu'il croyait pouvoir expliquer en disant que les expressions dures, par lesquelles Spinosa caractérise les choses de l'univers comme pures modifications et affections de Dieu, lui ont donné l'air de

(1) Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis ad pantosophiæ principia manuducens. Hamb. 1684. Principiorum pantosophiæ pars secunda. Pars tertia. Eod. lat. et a.

confondre Dieu avec la nature (1). C'est se méprendre, à coup sûr, grossièrement sur le sens de la doctrine que de ne pas apercevoir la différence de la nature naturante et de la nature naturée. Mais cette méprise tenait de si près à la manière de voir de l'époque, qu'on est plus fondé à la lui imputer qu'à aucun individu. La tendance dominante poussait à admettre toutes les idées de Spinosa, qui s'appliquent à la considération de la nature, de l'existence particulière des choses, du nécessaire enchaînement des causes et des effets, du point de vue de l'existence corporelle à l'exclusion de la différence morale; cette tendance leur attirait une tout autre estime que les côtés opposés de la doctrine, qui mettent en lumière l'idée théologique, l'éternel dans les choses du monde, la vie spirituelle et morale. Les idées de Spinosa reposent sur la plus violente opposition d'un élan vers un point de vue idéal et d'une manière décourageante d'envisager la réalité. Quand il suit sa pente spéculative, il imagine un sage qui vit dans la conscience de Dieu, dans la pensée de l'union de notre esprit avec la cause éternellement efficiente; il y a plus, il maintient l'idée de cette union avec Dieu comme un postulat de la science. Vient-il à songer à notre vie pratique et à la réalité, où nous subissons nécessairement l'enchaînement des causes relatives, son esprit s'humilie et tourne à l'abnégation; il ne nous voit plus que comme une existence finie, sans rapport à l'infini; notre être est

(1) Spec. art. rat. 2, 14, p. 112, sqq. Hinc multi hunc virum accusarunt atheismi, quasi naturam cum Deo confunderet.

un néant, et tout ce que nous appelons nôtre, une illusion. Il cherche à donner satisfaction à ce besoin idéal dans ses recherches scientifiques seulement ; mais tout ce qui tient à l'action se réduit au domaine du fini, des limitations nécessaires et réciproques des choses du monde ; lorsqu'il y applique son esprit, il est entraîné par les tendances de son temps, il explique le spirituel par les mouvements corporels, ses doctrines ne se distinguent plus en rien d'essentiel des explications physiques d'un Descartes ou des doctrines morales d'un Hobbes. On ne s'étonnera donc pas que l'influence exercée par la doctrine de Spinosa, sur l'époque suivante, se soit bornée à aider les progrès du naturalisme. Ses théories sur la nécessité de la loi universelle de la nature, qui régit tout, sa réduction de la vie spirituelle aux états du corps, sa négation de l'idée de fin et de la distinction du bien et du mal, tout cela retentit puissamment dans la période qui suit. Ce n'est que plus tard qu'on a commencé à apprécier les nécessités idéales, auxquelles une autre face de sa doctrine cherchait à satisfaire. Si l'on se demande quels sont les antécédents historiques de cette partie de son système, on ne pourra s'empêcher de remarquer qu'elle se rattache, quant aux formes, aux doctrines qui appartenaient à la période précédente de la philosophie moderne, et qui étaient maintenant en train de disparaître. Dans cette période, l'école néo-platonicienne et théosophique avait mis dans tout son jour l'opposition de la nature naturante et de la nature naturée. On trouvera, par suite, qu'en raison de la marche et du

développement de la philosophie moderne, ce retentissement d'une doctrine expirante, dans le système de Spinosa n'a pas eu de conséquences notables ; il pouvait d'autant moins en avoir, qu'il est bien clair que l'énergie et la vie de cette opposition est bien plus grande chez Spinosa que chez les théosophes. Il n'y recourt que pour séparer rigoureusement les deux membres opposés. Il obtient par là un résultat, dont ne s'étaient pas assez souciés les devanciers de Spinosa, c'est de maintenir l'éternité et l'infinité de Dieu jusque dans ses effets; mais il renonce en même temps à la vivante intervention de Dieu dans le déploiement de l'univers. On peut voir que cela est pleinement en harmonie avec la voie où la théologie s'était engagée au temps de Spinosa ; car elle allait s'affermissant dans les vues, qui tendent à ne maintenir de l'idée de Dieu que ses attributs universels et ce qui en fait le fondement éternel de la nature, tandis qu'elles laissent s'obscurcir et disparaître la vie divine dans l'esprit et dans l'histoire.

CHAPITRE IV

CONSÉQUENCES DE LA PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE EN FRANCE.

Cependant les recherches théologiques avaient pris en France un développement de plus en plus animé, dans lequel l'école cartésienne ne pouvait manquer de jouer son rôle. L'occasionalisme venait à peine de se déclarer dans la Hollande protestante, lorsqu'il se fit également une place en France. Cela se passait au milieu des mouvements que provoquait dans ce pays la restauration du catholicisme et sa puissance croissante, et l'on ne peut méconnaître que ces circonstances aient étendu leur influence sur la forme ultérieure du cartésianisme. Une philosophie entraînée, comme l'était la philosophie cartésienne, par ses tendances rationalistes à la recherche des causes suprasensibles, ne pouvait éviter d'entrer en contact avec la foi religieuse. L'état religieux de l'époque avait aussi exercé sur Descartes quelque influence, mais une influence superficielle, parce que sa philosophie ne traitait guère le supra-sensible que comme un fond mystique des phénomènes sensibles, et se proposait pour objet capital l'explication de la nature. Gardant une attitude à la fois indifférente et hautaine vis-à-vis des plus profondes vérités de la foi, il put s'abstenir de prendre parti entre les jansénistes et les jésuites, et chercher

ses disciples dans les deux camps. Mais on pouvait prévoir qu'il faudrait bien renoncer à cette position dès que les conséquences du rationalisme philosophique seraient poussées plus loin. Aussi trouvons-nous bientôt la philosophie cartésienne engagée dans les mouvements religieux. Les doctrines des hommes que nous y rencontrons, témoignent assez de la force impulsive et féconde inhérente aux idées philosophiques.

I

BLAISE PASCAL.

Son éducation. — Influence de Descartes sur ses idées. — Insuffisance de la philosophie naturelle. — Le progrès continu, caractère distinctif de la raison. — L'idée de l'infini nous entraîne au delà de la science. — Notre science n'est rien à l'égard de l'infini. — La connaissance de l'homme, objet principal de Pascal. — Le Dieu dans l'homme. — Scepticisme mystique. — Antagonisme entre le corps et l'esprit, entre les sens et la raison. — La raison contredit le dogmatisme, et la nature le scepticisme. — Foi à la nature, au cœur ou à la conviction immédiate. — Bassesse et dignité de l'homme. — Le mystère du péché originel. — Théodicée. — Pascal renvoyé à l'histoire et à l'autorité dans l'étude de l'homme. — Chemin opposé qu'il suit dans la connaissance du monde et dans celle de Dieu. — Entier abandon à Dieu. — Vues de Pascal sur la corruption complète de notre nature. — La morale est indémontrable. — L'amour du plaisir nous conduit. — La volonté ne peut se soustraire à la délectation de la grâce. — Défiance à l'égard des progrès de la raison. — Autres opinions sceptiques; attitude de Pascal vis-à-vis de son temps.

Quoique les adversaires des jésuites, les jansénistes, comptassent parmi eux des hommes très-distingués, le seul qui de nos jours excite encore une attention générale est Blaise Pascal ; c'est que seul il possédait le talent d'élever les débats du moment à la hauteur d'un intérêt durable. Né à Cler-

mont en 1623, il se distingua dès sa jeunesse par les dons de l'esprit. Il appartenait à la noblesse parlementaire, et son père l'avait intéressé aux affaires qui relevaient de ses fonctions; mais ses éminentes facultés le poussaient aux recherches mathématiques et physiques, et il y fit les plus heureuses découvertes. Sa famille s'étant liée avec des jansénistes, adhérents de Port-Royal, ces relations éveillèrent dans son âme excitable une grande exaltation religieuse. Cette exaltation le déroba par intervalles à toutes les affaires profanes, à toutes les occupations mondaines. Tous ses sentiments recevaient une intensité particulière d'une maladie, dont il était atteint depuis sa jeunesse; elle l'avait mûri de bonne heure, et lui avait, à plusieurs reprises, causé de violentes douleurs; en sorte qu'en toute sa vie il ne jouit que d'un petit nombre d'années de pleine et libre activité. Bientôt nous le voyons, ainsi que ses sœurs, dans les rapports les plus étroits avec Port-Royal, sans qu'il eût sacrifié à la règle et à la contrainte claustrales l'indépendance de son esprit. Lorsque le grand auteur dogmatique des jansénistes, Antoine Arnault, eut succombé aux attaques de ses ennemis, Pascal fut chargé de transformer la victoire extérieure des jésuites en un triomphe intellectuel pour son parti. Ses *Lettres provinciales*, écrites avec le secours de quelques savants amis, sont des modèles de polémique brillante, qui ont plus d'une fois, dans notre littérature moderne, ouvert une nouvelle époque de style. Elles étincellent d'esprit, et se distinguent par une discussion en même temps

simple et intelligente, qui va au fond même de la chose, sans se plier aux formules de l'école, et à l'examen mécanique et roide de vieilles questions surannées. Elles soumettent les questions de théologie à la décision de l'opinion publique. Elles mettent hors de doute que ces questions n'appartiennent pas aux théologiens, mais doivent être tranchées par la communauté entière de l'Église. L'indépendance d'esprit, qui s'annonçait dans ces lettres, poussait aussi Pascal à des recherches d'une portée bien plus générale. Les sentiments pieux et ascétiques, qui lui faisaient rechercher les souffrances du corps pour s'assurer les biens éternels, et lui ôtaient toute crainte du martyre, ne l'avaient pas toutefois amené à renoncer aux travaux scientifiques, dont son époque était préoccupée; il prétendait justifier devant le tribunal de la raison et l'esprit d'investigation son attachement à la religion chrétienne(1). Il s'était fait dans cette vue un plan de recherches très-vaste, et avait jeté sur le papier beaucoup de fragments, qui se rapportaient à une apologie phi-

(1) *Les Provinciales*, II, p. 168. Amsterd. 1753. Les Jansénistes, qui ne se brouillent ni avec la foi ni avec la raison, et qui se sauvent tout ensemble de la folie et l'erreur. *Pensées*, II, p. 348. Si on choque les principes de la raison, notre religion sera absurde et ridicule. *Ib.*, p. 351. C'est le consentement de vous à vous-même et la voix constante de votre raison et non des autres qui vous doit faire croire. Ib., p. 387. — L'équivoque du mot raison conduit, il est vrai, Pascal à s'exprimer d'une manière toute contraire dans quelques passages. Ib., p. 108; 352. — Je cite d'après la seule édition correcte et sincère : *Pensées, Fragments et Lettres de Blaise Pascal*, publ. par M. Prosper Faugère. Paris, 1844. 2 vol. (On sait que depuis la publication du livre de M. Ritter, il a paru une autre édition de Pascal, bien supérieure à celle de M. Faugère, et vraiment définitive, donnée par M. Havet.)

losophique et historique du christianisme. Ce travail est resté inachevé. Les dernières années de sa vie lui furent en grande partie dérobées par une recrudescence de maladie et par la reprise des persécutions contre les jansénistes ; elles furent troublées surtout par la douleur qu'il eut de voir les plus zélés de son parti consentir une paix équivoque, malgré ses exhortations à supporter avec constance la persécution, et par la nécessité, où il fut réduit, d'improuver les concessions de ses anciens amis. Il mourut dans sa trente-neuvième année. Les fragments de ses Pensées furent publiés par les jansénistes, mais avec des changements qui en tempéraient la force. Les traditions sur sa vie lui font presque une auréole de saint, assez en harmonie avec sa foi aux miracles et l'ascétisme douloureux de sa vie maladive, mais qui contraste singulièrement avec les éclairs sains et splendides de son esprit.

Ses idées scientifiques ne forment pas un ensemble, il reste sur sa manière de voir plus d'une obscurité. Il en reste d'autant plus, qu'il n'a pas fait un usage régulier d'expressions techniques, et qu'il était plus enclin à s'attacher aux contrastes violents d'idées. Toutefois, la marche générale des siennes, leur liaison avec la philosophie contemporaine n'a rien d'équivoque. L'esprit de Pascal, exercé aux mathématiques et à la physique, s'attache à la certitude que les sciences et l'expérience nous procurent sur la nature, que la démonstration géométrique nous donne sur les propositions mathématiques. Il n'accepte sur

ces choses aucune autorité pour guide (1). Il confesse avec une grande franchise que les mathématiques renferment des suppositions ; elles reposent sur des définitions verbales, lesquelles supposent des mots primitifs et indéfinissables ; mais si nous ne pouvons pas donner de définition de l'espace, du temps, du mouvement, ni même de l'essence de l'homme, Pascal s'inquiète peu de cette impossibilité ; une *méthode* parfaite nous est refusée, il est vrai ; elle nous conduirait à l'infini ; mais la méthode que nous possédons est soutenue par la lumière naturelle (2). De même que Descartes, il se fie en ces matières à l'aperception immédiate de notre esprit. Cette conviction, où il est affermi par le progrès de la science moderne, le protége contre le doute de Montaigne, qui a exercé une si grande influence sur le développement de ses idées. Il avait formé son style par l'étude de ce grand écrivain ; il attribuait à l'ensemble de sa doctrine une haute valeur, et il se plaît à répéter plusieurs de ses pensées (3). Mais il ne partageait pas ses doutes à l'égard des principes de la science ; il ne trouve à blâmer chez les philosophes que leur coutume d'appliquer ces principes d'une manière trop exclusive, sans tenir compte des principes opposés (4). Parmi les philosophes anciens, il ne s'occupe guère que d'Épictète. Il faisait grand état de ses idées ; il les op-

(1) *Pensées*, II, p. 93.
(2) Ib. I, p. 94; 126, sqq.; 133; 137.
(3) V. l'Entretien avec de Sacy. *Pens.*, I, p. 348, sqq.
(4) Ib. II, p. 92.

posait à celles de Montaigne, et les considérait tous deux comme des types de directions contraires, qui ont leur origine dans les entrailles de la nature humaine, et qu'il faudrait étudier pour connaître la nature tout entière ainsi que pour échapper à ce qu'il y a d'exclusif dans la façon de penser de chacun de ces philosophes (1). Avec ces deux modèles des temps passés, Descartes est un des modernes qui ont arrêté son attention. Il adhère à ses idées sur beaucoup de points. Quoiqu'il trouve dans saint Augustin comme chez Descartes le principe Je pense, donc je suis, ce n'est pourtant, à son avis, chez le premier qu'une rencontre, tandis que ce principe, devenu celui d'une métaphysique, a porté chez le second tous ses fruits. Cette métaphysique lui paraît, à la vérité, douteuse en plusieurs parties; mais il n'en méconnaît pas la puissance (2), et il en accepte les principes essentiels. La matière ne peut penser, elle est essentiellement différente de l'esprit pensant, la pensée immatérielle constitue l'être véritable de l'homme, mais aussi nous sommes enchaînés à l'automate physique; voilà autant de propositions auxquelles il n'a garde de contredire (3). Il reconnaît de plus, d'accord avec Descartes, que les sens et l'entendementsont les principes de nos connaissances, que les sens ne connaissent que les effets, que l'entendement connaît les causes (4). Les preuves de l'existence de Dieu, telles

(1) V. l'Entretien avec de Sacy.
(2) *Pens.* I, p. 167, sq.
(3) Ib. I, p. 167, sq.; II, p. 73; 83; 173.
(4) Ib. I, p. 217; 224; II, p. 47.

que Descartes voulait les déduire, ne lui paraissent pas, il est vrai, parfaitement sûres ; elles ne sauraient, à son sens, convaincre que le croyant, et pour le croyant il est un nombre infini de preuves également fortes (1). Mais que l'idée de l'infini soit en nous, et que nous cherchions nécessairement l'infini dans le petit comme dans le grand, c'est ce dont Pascal ne doute pas ; il attache à cette idée autant d'importance que Descartes ; il considère sa présence en nous comme une merveille incompréhensible, que nous ne saurions assez admirer (2). Toutefois, c'est dans ses vues générales sur le monde physique que Pascal est le plus décidément cartésien. Ce monde est pour lui un automate, dans lequel tout se réduit à des figures et des mouvements ; les corps ne sentent point, ils n'ont pas la puissance de se mouvoir (3). Il trouve la philosophie de Descartes trop audacieuse dans l'explication du détail de la nature. Il révoque en doute l'hypothèse de la matière subtile ; Descartes veut trop approfondir la science ; Pascal trouve ridicule de vouloir expliquer dans le détail comment la machine de l'univers est composée (4). Outre ces doutes relatifs à la vérité des hypothèses cartésiennes, il est une raison plus profonde qui sépare ces deux philosophes. Car ces hypothèses fussent-elles vraies, Pascal estime que toute la philosophie naturelle ne vaudrait

(1) Ib. II, p. 113, sq. ; 157.
(2) Ib. I, p. 139 ; 146.
(3) Ib. p. 101, sq. Il exprime cependant une fois le doute que les animaux soient des automates. Ib. I, p. 225.
(4) Ib. I, p. 235 ; 369.

pas une heure de peine (1). Nous remarquerons ici que ses considérations philosophiques ont un but religieux. Mais, dans son opinion, les recherches physiques de Descartes ne servent en rien à ce but. De même qu'Aristote reprochait à Anaxagore de faire intervenir Dieu dans sa physique comme une machine, Pascal fait un reproche à Descartes de ce que sa physique aurait pu se passer de Dieu; Descartes ne recourt à Dieu que pour mettre le monde en mouvement, après quoi il n'a plus rien à faire avec lui (2). Pascal n'est pas, au contraire, si pressé de se débarrasser de Dieu. De là son attitude en face de la philosophie de son temps.

S'il n'était préoccupé que d'étendre de plus en plus la science par la recherche des lois mathématiques et des lois de la nature, il ne se serait pas sans doute écarté en général du chemin frayé par Descartes. En effet, dans la science profane, il est voué sans réserve aux recherches mathématiques, et il voit en elles le modèle de toute science. Les démonstrations géométriques sont les seules bonnes, et ce qui ne leur ressemble pas n'a point de certitude (3). Ce qui passe la géométrie nous surpasse (4). Il voit dans cette car-

(1) Ib. I, p. 181. Descartes. Il faut dire en gros : cela se fait par figure et mouvement; car cela est vrai. Mais de dire quels et de composer la machine, cela est ridicule, car cela est inutile et incertain et pénible. Et quand cela serait vrai, nous n'estimons plus que la philosophie vaille une heure de peine.

(2) Ib. I, p. 369.

(3) Ib., p. 160; 170. Les géomètres seuls y arrivent, et hors de leur science et de ce qui l'imite, il n'y a point de véritables démonstrations.

(4) Ib., p. 125. Ce qui passe la géométrie nous surpasse.

rière de la science mathématique et de son application à la nature s'ouvrir une voie de progrès sans limite. C'est une de ces remarques, qui surprennent souvent chez lui par leur finesse, que la raison se distingue des effets naturels par le progrès continu de son développement. Il oppose ce progrès au doute émis par Montaigne, si notre raison est autre chose que l'instinct des animaux. Les abeilles construisaient, il y a mille ans, leurs cellules avec la même exactitude qu'aujourd'hui; mais l'invention scientifique progresse sans cesse, non-seulement dans l'individu, mais aussi dans l'humanité tout entière. Aussi récuse-t-il l'autorité des anciens dans la science; c'est nous, et non pas eux, qui sommes les anciens, puisque nous sommes mûris par un plus grand nombre d'années de découvertes. Pascal voit dans ce progrès de notre raison la preuve que nous sommes faits pour l'infinité (1). Mais cette destination pour l'infinité lui paraît nous transporter au delà des bornes de la science, puisque nous ne pouvons en fin de compte rien comprendre que de fini, quelque loin que puisse aller notre progrès. L'idée de l'infini est en nous; nous devons nécessairement nous y fier, y avoir foi; les mathématiques nous y ramènent sans cesse, par l'idée de l'espace infini, de la divisibilité infinie, de la série infinie des nombres.

(1) Ib. I, p. 97, sq. N'est-ce pas là traiter indignement la raison de l'homme et la mettre en parallèle avec l'instinct des animaux, puisqu'on en ôte la principale différence, qui consiste en ce que les effets du raisonnement augmentent sans cesse, au lieu que l'instinct demeure toujours dans un état égal?... Il n'en est pas de même de l'homme qui n'est produit que pour l'infinité.

Comme nous ne pouvons comprendre l'infini, nous sommes ramenés par lui à nous-mêmes. Nous nous trouvons placés entre l'infini et le néant, entre l'infiniment grand et l'infiniment petit. Voilà une vérité que nous découvre la géométrie, vérité bien supérieure à toutes les autres vérités géométriques, et qui nous conduit bien au delà des bornes de la géométrie (1). Notre âme est jetée dans ce corps, où elle trouve nombre, temps, dimension. Elle raisonne là-dessus, et appelle cela nature, nécessité, elle ne peut croire autre chose. Mais le fini s'anéantit en présence de l'infini, et devient un pur néant (2). Ainsi notre esprit devant Dieu. Le fini n'a pas de rapport à l'infini; il ne l'accroît ni ne le diminue. Toutes les choses finies sont égales, comparées à l'infini. Placés entre l'infiniment grand et l'infiniment petit, nous ne pouvons nous tenir dans ce milieu. Nous cherchons l'infiniment grand et l'infiniment petit dans l'étude des choses, nous ne pouvons trouver ni l'un ni l'autre. Que nous sert donc de savoir un peu plus, puisque le plus grand savoir lui-même est égal au plus petit en face de l'infini (3)? Ainsi notre connaissance de la nature n'est rien; nous ne pouvons connaître une seule partie du monde

(1) Ib. I, p. 146, sqq.; II, p. 65, sq.

(2) Ib. II, p. 163. Notre âme est jetée dans ce corps, où elle trouve nombre, temps, dimension. Elle raisonne là-dessus et appelle cela nature, nécessité, elle ne peut croire autre chose... Le fini s'anéantit en présence de l'infini, et devient un pur néant. Ainsi notre esprit devant Dieu.

(3) Ib. II, p. 71. Ce milieu, qui nous est échu en partage, étant toujours distant des extrêmes, qu'importe que l'homme ait un peu plus d'intelligence des choses?... N'est-il pas toujours infiniment éloigné de tout?... Dans la vue de ces infinis, tous les finis sont égaux.

sans connaître le tout, et nous ne pouvons embrasser le tout (1). Nous devons donc reconnaître notre néant ; les mathématiques nous conduisent à cette connaissance, en attachant notre pensée sur l'infini; voilà l'ignorance savante, que Pascal vante dans le même sens que Nicolas de Cusa; la science doit nous instruire à fond de notre ignorance (2); c'est une faible raison que celle qui ne reconnaît pas que beaucoup de choses la surpassent; le naturel la surpasse déjà, combien plus encore le surnaturel (3)!

Il y a là des exagérations, comme nous pouvons le voir par d'autres passages de Pascal lui-même; elles peuvent être considérées comme une indication des précautions à prendre contre une application irréfléchie des idées mathématiques aux recherches philosophiques. Pascal n'évite pas plus que Descartes la confusion de l'infini et de l'indéfini. Il échappe toutefois dans une certaine mesure aux conséquences de ses exagérations, en s'appliquant à la considération de l'homme et de la vie morale; bien que cette étude appartienne au fini, il ne pouvait néanmoins la regarder comme complétement vaine. Il déclare avoir renoncé aux sciences abstraites, aux mathématiques, pour se vouer à l'étude de l'homme. La morale lui paraît bien supérieure à la connaissance des choses extérieures (4). Il ne croit pas que, comparée à la morale,

(1) Ib., p. 67 ; 72.
(2) Ib. I, p. 181 ; 216.
(3) Ib. II, p. 347.
(4) Ib. I, p. 198. sq. La science des choses extérieures ne me consolera pas de l'ignorance de la morale au temps d'affliction; mais la

la physique de Descartes vaille une heure de travail. Il distingue en ce sens deux sortes d'esprit, l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse; on acquiert le premier par une direction particulière de son attention, et l'on avance alors par des démonstrations certaines, mais c'est un esprit grossier; le second se trouve au contraire dans tous les hommes; seulement on ne le cultive pas assez; il ne repose pas sur des démonstrations, mais sur le sentiment (1). Or cet esprit de finesse lui montre encore dans l'homme fini l'infini. L'homme est un paradoxe; il surpasse infiniment l'homme; il faut donc qu'il interroge Dieu (2). Pascal en vient alors à douter que l'infinité mathématique soit la véritable infinité (3); car il lui est démontré que nous ne devons pas chercher notre Dieu dans la nature, le concevoir comme auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments; c'est là le Dieu des païens et des épicuriens; c'est le déisme, qui ne vaut guère mieux que l'athéisme; le Dieu des chrétiens au contraire est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui a pitié de la misère de l'homme, qui le remplit de consolations et d'amour (4). La foi à ce Dieu élève l'homme au-dessus de son néant; il est une partie du tout, de l'infini; il y a part, il est aimé par lui; tout est un, en ce sens, comme dans la trinité (5). Chacun

science des mœurs me consolera toujours de l'ignorance des choses extérieures.

(1) Ib. I, p. 419, sq.

(2) Ib. II, p. 104.

(3) Ib. I, p. 201.

(4) Ib. II, p. 116; 335.

(5) Ib. II, p. 379. Adhærens Deo mens spiritus est. On s'aime parce

peut jouir, sans partage et sans envie, du souverain bien, de l'infini véritable (1). Ce qui est incompréhensible n'en est pas moins vrai. Notre esprit est faible; comment pourrait-il avoir la témérité de mesurer sur la portée de son intelligence l'infinie miséricorde de Dieu? Dieu peut se communiquer à nous; sa toute-puissance n'a d'autre limite que ce qui est contradictoire avec sa toute-puissance; il ne peut se communiquer à nous tout entier (2).

Quoique ces idées ne soient pas assez développées pour être parfaitement claires, elles sont toutefois le fondement de l'opposition qui éclate dans les vues de Pascal, entre les principes scientifiques des mathématiques et la vérité supérieure, qu'il voudrait acquérir à l'homme et à sa vie morale. Cette opposition est la source de son scepticisme. Il partage ici la plus grande partie des idées de Montaigne, et à peine peut-on dire qu'il ait surpassé son modèle. Il trouve vraiment philosophique de se jouer de la philosophie (3). La vraie morale doit aussi se moquer de la morale (4). Seulement son scepticisme est moins pratique et plus mystique que celui de Montaigne. Quoiqu'il sût mieux distinguer que Montaigne la raison de la nature, il n'aurait pas voulu tout soumettre à la raison,

qu'on est membre de Jésus-Christ. On aime Jésus-Christ parce qu'il est le corps dont on est membre. Tout est un. L'un et l'autre, comme les trois personnes.

(1) Ib. II. p. 125.

(2) Ib. II, p. 149; 371.

(3) Ib. I, p. 152.

(4) Ib. I, p. 151.

afin de réserver ce que la religion a de mystérieux (1). A cet égard, il fait la guerre même à la raison, encore qu'il ne s'agisse que de la raison finie de l'homme. Elle ne peut rien savoir de Dieu, ni s'il est, ni s'il n'est pas; mais il nous faut choisir entre les deux thèses; nous y sommes poussés par notre volonté, qui ne peut éviter de décider sur le bien et le mal, sur la règle de notre vie et sur notre avenir; il faut donc nous décider contre la raison (2). La raison n'est prise ici sans doute que dans un sens étroit, par opposition de la faculté de connaître à la volonté, et les équivoques de cette espèce jouent généralement un certain rôle dans les idées sceptiques de Pascal. Il a appris de l'école cartésienne à donner une grande importance à l'opposition de l'esprit et du corps; il confond aussi, à son exemple, esprit et raison, corps et sens, et l'opposition qui existe entre eux lui sert à les mettre l'un et l'autre aux prises. La raison devrait nous fournir un critère de la vérité; mais elle se laisse mener par les sens (3). Les sens et la raison doivent nous instruire; mais ils ne sont pas purs; ils se donnent le change réciproquement (4). L'homme ne peut se tenir dans la pensée pure; il a besoin de la passion (5). Nous ne sommes pas seulement esprit, nous sommes aussi corps, et c'est pourquoi notre conviction ne repose pas seulement sur la démonstra-

(1) Ib. I, p. 39; II, p. 348.
(2) Ib. II, p. 165, sq.
(3) Ib. I, p. 224.
(4) Ib. II, p. 47.
(5) Ib. I, p. 105, sq.

tion (1). Composés de l'un et de l'autre, nous ne pouvons pas connaître le simple ; de là vient que les philosophes parlent des choses corporelles, comme si elles étaient spirituelles; des choses spirituelles, comme si elles étaient corporelles. Nous ne pouvons comprendre ni le corps ni l'esprit dans leur pureté, encore moins l'union de l'un et de l'autre (2). Ainsi que nous l'avons remarqué, Psacal ne doutait pas à la vérité, comme Montaigne, des principes de la science; mais, en dépit de sa doctrine de la différence essentielle de la nature et de la raison, il incline à ramener toute notre science à l'expérience et à l'instinct (3). Les principes mêmes des mathématiques, qu'il attribue ailleurs à la raison, sembleraient parfois issus d'un *sentiment* naturel, auquel il n'attribue pas du reste une pleine certitude ; car les doutes exagérés de Descartes ne lui paraissent pas sans fondement. Ainsi toute certitude ne repose, selon lui, que sur la foi et sur la *révélation*. Il faut que la nature nous soutienne, autrement nous ne parviendrions jamais à la certitude. D'où suit qu'après tout Pascal serait tenté de se fier, à peu près comme Montaigne, plus à la nature qu'à la raison.

On dirait que, dans cette confiance, il veut se main-

(1) Ib. II, p. 174.
(2) Ib. II, p. 75, sq.
(3) Ib. I, p. 226.
(4) Ib. II, p. 100, sq. Les principales forces des Pyrrhoniens sont que nous n'avons aucune certitude de la vérité de ces principes hors la foi et la révélation, sinon en ce que nous les sentons naturellement en nous. Or ce sentiment naturel n'est pas une preuve convaincante de leur vérité, puisque n'y ayant point de certitude hors la foi, si l'homme est créé par un Dieu bon, etc. Ib. p. 108.

tenir entre le dogmatisme et le scepticisme. Par dogmatisme, il entend la science qui suit la démonstration. Mais la raison ne peut pas tout démontrer ; ses démonstrations la conduiraient à l'infini ; il faut qu'en définitive elle se réfugie dans la foi aux principes ; nous avons une impuissance à prouver, invisible à tout dogmatisme ; d'autre part nous avons une idée de la vérité, invincible à tout scepticisme. La nature soutient la raison impuissante à démontrer, et l'empêche de tomber dans le scepticisme. La nature confond les pyrrhoniens, et la raison confond les dogmatiques (1). Mais on ne se trompera pas à cette position impartiale que Pascal voudrait garder ; elle n'est autre chose qu'un scepticisme qui tient la balance égale entre l'affirmation et la négation. Ce scepticisme est conçu en vue de recommander la foi, qui seule a le droit d'affirmer. Pascal se tient en défiance contre la raison, afin de se ranger du parti de ce qu'il appelle nature, sentiment, cœur. La raison a, selon lui, bien moins de force que le sentiment ; la raison réfléchit longtemps, mais il faut d'abord qu'elle se rende ses principes présents, et, comme elle ne le peut pas toujours, elle tombe en confusion ; le sentiment, au contraire, décide en un instant et est toujours prêt à agir. Il faut donc appuyer notre foi sur le sentiment (2).

(1) Ib. II, p. 99 ; p. 105, sq. La nature soutient la raison impuissante, et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point... La nature confond les pyrrhoniens, et la raison confond les dogmatiques.

(2) Ib. II, p. 176. La raison agit avec tant de lenteur et avec tant de vues sur tant de principes, lesquels il faut qui soient toujours présents, qu'à toute heure elle s'assoupit et s'égare, manque d'avoir tous ses principes présents. Le sentiment n'agit pas ainsi ; il agit en un instant, et

C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison ; la foi consiste en ce que est sensible au cœur.

On voit assez clairement par là ce que Pascal entend par cœur et par sentiment naturel. Il fait reposer sa foi sur une conviction immédiate. Or, il en résulte qu'il considère comme attestées par le cœur et par le sentiment naturel des choses très-différentes. C'est le cœur qui nous dit que nous ne rêvons point ; les principes mathématiques se sentent par le cœur. Pascal ne fait pas scrupule de mettre le cœur, entendu dans cette acception large, en parallèle avec l'instinct. Toute certitude en émane ; la raison, au contraire, pourrait se taire, si du moins nous n'avions jamais besoin d'elle, et que nous pussions tout comprendre par le cœur et le sentiment (2). Pascal confond ici des espèces très-différentes de certitude ; cette connaissance des principes par le cœur le met tout au plus en rapport avec le dieu des païens, avec un dieu de la nature et des principes géométriques ; le Dieu des chrétiens nous est connu d'une tout autre manière ; mais c'est ce dont Pascal ne tient pas compte, bien qu'il reconnaisse

est toujours prêt à agir. Il faut donc mettre notre foi dans le sentiment, autrement elle sera toujours vacillante.

(1) Ib. II, p. 172. C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi, Dieu sensible au cœur, non à la *raison*.

(2) Ib. II, p. 108, sq. Nous connaissons la vérité non-seulement par la raison, mais encore par le cœur ; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes... Nous savons que nous ne rêvons point... La connaissance des premiers principes, comme qu'il y a espace, mouvements, nombres, temps, est aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent. Et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie... Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace... Les principes se sentent.

d'ailleurs que nous devons être conduits dans la religion par une autre sorte de certitude que dans la science (1). D'un homme qui, comme Pascal, savait si bien distinguer la raison de la nature ; d'un homme convaincu comme lui que Dieu ne fait pas violence, mais qu'il se démontre efficacement et avec douceur en toutes choses, selon leur espèce, qu'il met par conséquent la religion dans l'esprit par les raisons, et dans le cœur par la grâce (2) ; d'un tel homme, dis-je, on eût pu attendre qu'il comprît que la raison n'a pas moins de part à la connaissance des principes qu'à celle de leurs conséquences ; car celles-ci sont connues uniquement par le développement, par le progrès de la raison ; il aurait dû voir que l'instinct ne peut effectuer le progrès dans la foi, et que Dieu ne peut opérer dans l'homme raisonnable que selon les conditions de la raison. Les distinctions de Pascal sont donc évidemment et radicalement défectueuses, et il n'a pu se défendre assez contre la tendance qui pousse toute son époque à donner plus à la nature qu'à la raison.

Toutefois il ne se livre pas non plus complétement à la nature. Son objet essentiel est après tout d'arriver à la connaissance de l'homme. Or il trouve chez l'homme la nature en lutte avec la raison, et c'est ce qui dénonce, à ses yeux, une corruption de la nature par la nature même (3). Dans la considération de

(1) Ib. II, p. 5.

(2) Ib. II, p. 178. La conduite de Dieu, qui dispose toutes choses avec douceur, est de mettre la religion dans l'esprit par les raisons, et dans le cœur par la grâce.

(3) Ib. II, p. 389. La nature est corrompue par la nature même.

l'homme, il oppose les doctrines d'Épictète et de Montaigne l'une à l'autre. Elles représentent les deux systèmes opposés des philosophes. Le stoïcien exalte la dignité de l'homme, le sceptique montre sa bassesse. Le premier juge l'homme sur sa destinée, et alors l'homme est grand ; le second le juge sur la réalité, où paraît la multitude, et là l'homme paraît dans sa bassesse et digne de faire horreur (1). Tous les deux commettent la même faute, savoir, de regarder la nature comme saine, et de juger l'homme sans tenir compte de sa chute (2). Pascal veut éviter cette faute. Il ne peut se retrouver parmi les énigmes, au milieu desquelles nous vivons, qu'en admettant un mystère, qui n'est pas facilement compatible avec notre raison. C'est le mystère du péché originel. Il semble incompréhensible que le péché, auquel nous n'avons aucune part, se transmette en nous ; il semble contraire à la justice que nous soyons damnés pour un crime commis longtemps avant notre naissance. Et pourtant, sans ce mystère incompréhensible, l'homme nous serait encore plus incompréhensible que ce mystère même (3).

Ce qui est en question dans ces pensées contestables n'est autre chose que le vieux problème de la théodicée. Pascal ne doute pas que l'homme ne soit des-

(1) Ib. II, p. 91, sq.
(2) Ib. I, p. 362, sqq.
(3) Ib. II, p. 105. Sans ce mystère le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. De sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère, que ce mystère n'est inconcevable sans l'homme.

timé au souverain bien. Dans l'état de gloire nous connaîtrons Dieu, à qui nous ne pouvons que croire présentement (1). Dieu a créé l'homme dans cette vue, il lui a donné à cette fin toutes ses facultés; c'était l'état premier de l'homme, c'était sa grandeur que Pascal peint avec quelque exagération, et comme si l'homme eût alors connu Dieu dans toute sa plénitude. Mais l'homme n'a pu supporter cet état de splendeur; il s'est laissé aller à l'orgueil, en voulant s'égaler à Dieu et trouver en soi sa félicité. C'est pourquoi Dieu l'a livré à lui-même, et les créatures, qui lui étaient soumises, se sont révoltées contre lui. Il est devenu ainsi l'égal des bêtes (2). Voilà la dignité, voilà le profond abaissement de l'homme. Il y a naturellement en nous un amour de nous-mêmes et un amour de Dieu, celui-là fini, celui-ci infini selon son objet. Nous avons perdu le dernier par le péché, et dès lors le premier a dépassé ses limites (3). Nous sommes devenus la proie de l'égoïsme ; en lui consiste la corruption de notre volonté, contre laquelle il nous faut combattre sans cesse; car nous ne pouvons trouver en nous-mêmes notre félicité; nous sommes finis, dépendants du dehors; notre moi ne peut nous procurer le souverain bien, que nous ne devons chercher ni en nous ni hors de nous, mais seulement dans l'être universel (4). Ainsi nous sommes maintenant misérables dans l'amour-propre qui nous domine. Il

(1) Ib. I, p. 164.
(2) Ib. II, p. 153, sq.; entretien avec de Sacy, ib. I, p. 361, sq.
(3) Ib. I, p. 26.
(4) Ib. I, p. 228; II, p. 93, sq.; 171.

n'est pas en notre puissance de gouverner notre cœur (1). Nous sommes obligés de nous haïr, de haïr ce moi dominé par le désir charnel (2). Tout dans l'homme est effroyable, et sa grandeur ne consiste qu'en ce qu'il se connaît misérable (3). Notre grandeur n'est que dans l'avenir, elle est notre fin; nous ne vivons pas, nous espérons de vivre (4). Il n'y a que deux sortes d'hommes, les justes qui se regardent comme pécheurs, les pécheurs qui se regardent comme justes (5). Notre nature, et par conséquent la nature en général, est corrompue; mais nous ne devons pas renoncer à l'espérance de la réparer avec le secours de Dieu, afin que notre fin et les vues de Dieu ne soient pas vaines. Regarder la nature comme non corrompue, c'est la maxime de l'orgueil; la regarder comme irréparablement perdue, c'est la maxime de la lâcheté (6).

Pascal a donc, comme on le voit, attaché ses regards sur l'homme et sur la vie morale. Nous trouvons dans l'âme de l'homme tout ce qui nous est nécessaire pour sonder ses profondeurs; mais la méthode cartésienne et les mathématiques ne nous seront pour cela d'aucun secours. Dieu, notre fin, s'est caché à nous (7). Il n'y a, selon Pascal, d'autre issue que de nous aban-

(1) Ib. I, p. 216.
(2) Ib. I, p. 228.
(3) Ib. I, p. 20; 82, C'est être grand de connaître qu'on est misérable.
(4) Ib. II, p. 44.
(5) Ib. I, p. 222.
(6) Ib. II, p. 136.
(7) Ib. II, p. 5.

donner à la voix de notre cœur, aux mouvements du bien en nous. L'exemple et l'autorité des saints, en qui se sont manifestées les révélations de Dieu, doivent nous instruire. La révélation est supérieure à la nature et à la raison; la sainte Écriture parle à notre cœur et non à notre esprit; l'histoire de l'Église est l'histoire de la vérité; dans l'histoire et dans la théologie il faut nous en remettre à l'autorité (1). Pascal se croit obligé de prendre, dans l'étude de l'histoire des mœurs humaines et du cœur de l'homme, une tout autre route que dans l'étude de la nature. Il se fie au témoignage de l'Église et de son chef, qui tiennent l'un à l'autre comme l'unité et la pluralité, comme la tête et les membres; leur séparation ne produirait que confusion ou tyrannie; l'Église est infaillible dans leur union (2). Si la vérité de l'Église n'est pas encore devenue pleinement visible, cela vient uniquement de ce que Dieu a caché sous le voile de la nature sa marche dans l'Église comme dans tous ses autres ouvrages (3).

Entré dans cette voie, Pascal y avance toujours et sans s'arrêter. Il découvre une opposition entre la connaissance du monde et la connaissance de Dieu, celle-ci va du cœur à l'esprit, tandis que celle-là descend de l'esprit au cœur; en effet, il faut connaître les choses de l'univers pour les aimer, il faut aimer Dieu pour le connaître. Cet ordre lui paraît contraire

(1) Ib. I, p. 92, sq.; 324; 370.
(2) Ib. I, p. 36; 317.
(3) Ib. I, p. 318.

à l'ordre naturel (1); car il a assez de confiance dans les principes cartésiens pour avouer que toute notre dignité consiste dans la pensée, que nous devons travailler à bien penser, et que c'est là le principe de la morale (2); néanmoins son expérience de la vie religieuse lui fait reconnaître que nous devons nécessairement tourner notre volonté vers un objet inconnu. La volonté et l'amour de l'homme ne lui inspirent *d'ailleurs* aucune confiance. La satisfaction n'existe pour nous qu'au moment où nous renonçons à notre volonté (3). Un parfait abandon de soi-même au Dieu infini est la seule chose qui puisse tirer la créature de son néant; c'est pourquoi Pascal trouve que souffrir vaut mieux qu'agir (4). Dieu seul peut aussi arracher le pécheur à son néant, comme seul il peut en tirer les créatures (5). Par conséquent notre volonté et notre cœur sont aussi impuissants que notre pensée. C'est ce que confirme l'austérité de ses idées morales. Nous devons vivre saintement; mais la grâce de Dieu peut *seule* nous en donner le moyen, et qui en doute ne sait ce que c'est que saint et qu'homme (6). La dure doctrine des Jansénistes sur la prédestination se fait sentir ici.

(1) Ib. I, p. 155, sq. Contre la nature. Ordre surnaturel et tout contraire à l'ordre qui devrait être naturel aux hommes dans les choses naturelles.

(2) Ib. II, p. 84. Notre dignité consiste donc en la pensée... Travaillons donc à bien penser : voilà le principe de la morale.

(3) Ib. I, p. 227.

(4) Ib. I, p. 60.

(5) Ib. I. p. 10.

(6) Ib. I, p. 222. Pour faire d'un homme un saint, il faut bien que ce soit la grâce; et qui en doute ne sait ce que c'est que saint et qu'homme.

Les damnés et les élus forment pour Pascal l'opposition la plus absolue. Sans une grâce particulière de Dieu nous n'avons ni religion, ni connaissance de Dieu, ni conscience. Quelque fondées que soient ses attaques contre la casuistique des Jésuites, on éprouve quelques scrupules à le voir repousser toute excuse tirée de la précipitation, parce qu'on pourrait excuser par là les péchés des hommes tout à fait frivoles et abandonnés de Dieu (1). Il admet donc des hommes qui n'aient jamais pensé à Dieu, dont la raison soit occupée par le vice à ce point qu'ils suivent, sans le moindre remords, le cours interrompu de leurs plaisirs profanes, et trouvent dans le péché une joie sans mélange (2). Le péché a, selon Pascal, étouffé en nous tous les germes du bien; la renaissance par la grâce est en réalité une nouvelle création; et la grâce ne trouve ni dans la raison ni dans la vie humaine un point auquel rattacher la vie nouvelle qu'elle doit créer en nous.

On ne saurait dire que Pascal soit arrivé à cette extrémité, poussé par ses principes sur la raison et sur la grâce. Quand il médite sur la révélation de Dieu en général, il trouve que, par un sage conseil de sa volonté, Dieu s'est révélé, pour qu'on pût croire en lui, et qu'il s'est aussi caché sous le voile de la nature, afin qu'il y eût du mérite à croire en lui (3). La voie de la grâce ne paraît pas à Pascal contraire à celle de la nature; la loi n'a pas détruit la nature, la grâce n'a

(1) Les *Provinc.*, IV, p. 215, sqq.
(2) Ib., p. 221; 224.
(3) *Pensées*, I, p. 38.

pas supprimé la loi, mais en a consommé plutôt l'accomplissement (1). Les oppositions de la nature et de la morale doivent nous mettre sur le chemin de la grâce (2). Toute l'entreprise de Pascal avait pour but une apologie du christianisme; il fallait qu'il le justifiât devant la raison, il devait donc admettre qu'il subsiste encore en nous un grain de saine raison, capable de s'accorder avec le christianisme. Or, quand il établit quels sont les signes de la vraie religion, il lui demande avant tout de procurer une exacte connaissance de l'homme dans sa grandeur et dans sa bassesse (3). La raison les connaît aussi l'une et l'autre, elle connaît l'infini, elle sait qu'elle doit s'élever jusqu'à Dieu; l'expérience lui découvre sa bassesse. Epictète et Montaigne ont su estimer, sans inspiration divine, ces deux faces de la nature humaine. Le christianisme n'a plus qu'à les réunir; en les réunissant, il semble former un paradoxe; mais il fait contrepoids à ces deux extrêmes l'un par l'autre, afin d'empêcher l'homme de devenir vain ou abject (4). Ainsi donc la vraie religion se rattache sans aucun doute aux motifs de la raison, aux motifs qu'elle trouve en nous; elle réunit simplement les extrémités opposées, où la raison penche sans cesse, et en compose un résultat moyen. Mais elle fait plus en-

(1) Ib. I, p. 231.
(2) Ib. II, p. 245.
(3) Ib. II, p. 141; 145.
(4) Ib. II, p. 145. Le christianisme est étrange; il ordonne à l'homme de reconnaître qu'il est vil et même abominable, et lui ordonne de vouloir être semblable à Dieu. Sans un tel contrepoids cette élévation le rendrait horriblement vain, ou cet abaissement le rendrait horriblement abject.

core, elle donne aussi les raisons de la grandeur et de la bassesse de l'homme, et fait connaître les remèdes de nos crimes (1). Deux choses au surplus que la raison travaille également à découvrir, et nous ne voyons, par aucun mot de Pascal, pourquoi il ne suit pas l'ancienne doctrine, d'après laquelle ces choses sont aussi à la portée de la raison, soutenue par la foi. Il semble pourtant ailleurs incliner à croire que nous pouvons, par la foi et l'amour, arriver à la connaissance (2).

Si donc il maintient à la rigueur l'opposition qu'il établit entre la raison et la foi, nous ne pouvons nous en rendre compte que par son attitude en face des idées de son temps. En premier lieu, cela tient évidemment à sa manière de concevoir la science, à cette idée que toute connaissance rationnelle, de quelque nature qu'elle soit, devrait être obtenue selon la méthode mathématique. Quelques autres points viennent se joindre à celui-là. Pascal ne croyait pas légitime d'admettre avec les cartésiens que cette méthode pût s'adapter aux sciences morales; or, la vie morale lui paraissait d'un prix supérieur à tout le reste. Il avoue dans la *Prière à Dieu,* qu'il ne sait rien sur le bien et le mal, sinon qu'il est bon de suivre Dieu en toutes choses; du reste, les voies de la Providence nous sont cachées (3). L'humilité est pour lui le fond, le noyau

(1) Ib. II, p. 141; 152.
(2) Ib. I, p. 156.
(3) Ib. I, p. 76. Seigneur, je sais que je ne sais qu'une chose, c'est qu'il est bon de vous suivre et qu'il est mauvais de vous offenser. Après cela, je ne sais lequel est le meilleur et le pire en toutes choses.

de la morale chrétienne (1). Il ne s'en tient pas là, il est vrai ; ses pensées cherchent à approfondir davantage le contenu de la vie morale ; mais les résultats auxquels il arrive sont pleins de difficultés et ne font qu'accroître ses doutes. L'homme, dit-il, est né pour le plaisir ; il le sent, il n'en faut point d'autre preuve (2). Par le plaisir que nous devons rechercher, il n'entend pas sans doute le plaisir charnel, *qui fait de l'homme un objet abominable* ; mais le plaisir intellectuel, dont il veut parler, ne lui paraît préférable que parce qu'il est plus grand que le charnel (3). L'amour du plaisir est donc, en toute circonstance, ce qui doit nous guider ; et renoncer à notre moi est simplement renoncer à des plaisirs présents et plus petits, afin de participer dans l'avenir à des plaisirs plus grands. Le Dieu des chrétiens nous console par la perspective des joies célestes (4). Ce n'est pas par la raison qu'il doit nous attirer à lui ; ce n'est pas dans la conscience de notre devoir, de la loi rationnelle, ni par la connaissance de notre essence que nous devons agir, mais notre cœur doit suivre les sentiments de plaisir que nous éprouvons dans la grâce de Dieu. On comprend que ces idées ne laissent plus subsister qu'une ombre de liberté. Voyons comment Pascal décrit les effets de la grâce en nous. Dieu change le cœur humain par une

(1) Ib. II, p. 350 ; 365.

(2) Ib. I, p. 110. L'homme est né pour le plaisir ; il le sent, il n'en faut point d'autre preuve.

(3) Ib. I, p. 47. On ne quitte les plaisirs que pour d'autres plus grands.

(4) Ib. II, p. 116, sq.

douceur céleste qu'il répand en lui; cette douceur surpasse les voluptés de la chair, et inspire du dégoût pour les agréments du péché, qui nous séparent du bien éternel. Notre volonté pourrait résister; cette liberté subsiste toujours; elle est encore fortifiée par l'empire que les plaisirs charnels ont conquis en nous; si la volonté ne résiste pas, c'est en cela que consiste notre mérite. Mais s'il est vrai que l'homme trouve en Dieu sa plus grande joie, une joie qui le charme dans un mouvement complétement libre de la charité, une joie telle que ce serait une souffrance, un martyre pour l'homme de la perdre, l'homme ne pourrait s'en arracher, quand même il le voudrait; et comment le voudrait-il d'ailleurs, puisque la volonté se tourne toujours vers ce qui lui plaît le plus? Or, rien ne peut lui plaire plus que le bien éternel, lequel enferme en soi tous les biens. Dieu dispose ainsi de la libre volonté de l'homme, sans la nécessiter; et la volonté se tourne vers Dieu d'une manière aussi libre qu'irrésistible, lorsque Dieu veut l'attirer à soi par la douceur de ses inspirations efficaces. Nous devons donc aimer librement ce que nous sommes obligés d'aimer nécessairement (1). Ce n'est donc pas l'idée de fin ou de devoir qui doit nous conduire, mais le sentiment du plaisir, que Dieu répand en nous. Comment en pourrait-il être

(1) Ib. I, p. 69, sq.; les *Provinc.* XVIII, p. 401, sqq. Trouvant la plus grande joie dans ce Dieu qui le charme, il s'y porte infailliblement de lui-même, par un mouvement tout libre, tout volontaire, tout amoureux, de sorte que ce lui serait une peine et un supplice de s'en séparer... La volonté ne se porte jamais qu'à ce qui lui plaît le plus, et rien ne lui plaît tant alors que ce bien unique, qui comprend en soi tous les autres biens.

autrement, puisque nous n'avons ni connaissance, ni conscience de notre fin que par sentiment?

Quiconque sait à quelles dangereuses erreurs a conduit cette doctrine, selon laquelle tous les mobiles de notre volonté dériveraient nécessairement du plaisir, trouvera de sérieuses difficultés dans la morale de Pascal. Comment se fait-il que cet esprit religieux ait préparé le développement des principes intéressés, qui devaient finir par dominer dans le siècle suivant? C'est uniquement sa défiance outrée à l'égard des généralités de la raison, qui le pousse à ces motifs personnels. Rempli de cette défiance, il ne ménage plus même ce qu'il avait signalé comme le caractère de la vie raisonnable par opposition à la vie animale. Le développement général des découvertes modernes, ce progrès qui distingue la raison, lui devient suspect; car la foi doit être immuable et exclut toute nouveauté (1). Si nous demandons comment il arrive à ces conclusions, nous n'en trouvons que deux raisons indiquées dans ses écrits. L'une de ses raisons repose sur l'idée restreinte qu'il se faisait de la science; elle n'offrait, selon lui, une carrière de progrès assurée que dans les mathématiques et la physique, et lui semblait d'ailleurs incapable d'approfondir de plus en plus la vie spirituelle et morale. L'autre raison provenait de la manière dont il entendait que la vie religieuse se fonde et s'étend. C'est un pur sentiment de plaisir qui nous anime, c'est un instinct qui nous con-

(1) *Pensées*, I, p. 94, sq.

duit; ce ne sont pas les réflexions d'une raison qui cherche avec lenteur, mais des sentiments dont l'effet est instantané, qui s'emparent de nous avec une puissance irrésistible et nous attirent à Dieu. Pascal distingue à peine les émotions du cœur des sensations et des instincts. Il se rapproche beaucoup, dans sa manière de comprendre les principes religieux, des vues naturalistes que nous avons rencontrées chez Herbert; à son exemple, il étend l'action de l'instinct jusque sur la connaissance des principes rationnels. Le moral se mêle, à ses yeux, avec le naturel. C'est la pente de son époque. S'il distinguait la raison de la nature, il ne pouvait attribuer à la première que des fonctions subordonnées; mais c'était de la nature qu'il attendait nécessairement le résultat supérieur, auquel il ne pouvait renoncer. Aussi notre cœur n'est-il pour lui qu'un instinct, les effets de la grâce de purs sentiments de plaisirs, qui s'emparent avec nécessité de notre volonté. Dieu se révèle à lui moins dans la raison que dans la nature.

Outre Pascal, il y avait encore de son temps d'autres sceptiques; ceux d'entre eux qui ont attiré particulièrement l'attention des érudits sont la Motte le Vayer et Huet, le savant évêque d'Avranches. Mais les bases du scepticisme de la Motte le Vayer tiennent à l'érudition pure; elles sont empruntées aux anciens sceptiques, et ne participent en rien au mouvement vivant de l'époque; quoique Huet entre davantage dans la critique de l'école cartésienne, il n'en a guère touché que la surface, et ses doutes n'ont d'autre but

que d'appuyer la foi, selon le procédé traditionnel. Pour qu'un sceptique mérite d'arrêter l'attention de l'historien de la philosophie, il faut qu'il nous présente, qu'il mette à nu les raisons de douter contenues dans le sein même de la philosophie régnante; et c'est ce que nous ne trouvons pas, à l'époque qui nous occupe, chez d'autres que chez Pascal. Le rapport de ses doutes et de la philosophie cartésienne est frappant. Descartes s'était efforcé d'écarter autant que possible de sa philosophie les idées théologiques. Au milieu des débats, qui s'étaient ranimés dans l'Église, cette neutralité philosophique n'était pas une position tenable. Descartes avait évité les questions morales; bien plus, il avait traité la morale par analogie avec lenaturel; et nous avons vu que Geulincx et Spinosa avaient été contraints de tirer de l'ombre, où Descartes l'avait laissée, cette partie de la philosophie. Les solutions, apportées par eux aux questions morales, ne pouvaient satisfaire des âmes religieuses; Pascal eût-il été à même de les connaître, il n'aurait pu les adopter. Mais il sentait, comme ces philosophes, l'attrait vers l'infini et le divin, sentiment que le rationalisme de l'école, à laquelle ils appartiennent, avait puissamment excité; la vie religieuse lui semblait inséparable de la vie morale; il partageait aussi avec les cartésiens cette tendance qui poussait les découvertes mathématiques et physiques à de continuels progrès; seulement ces choses lui paraissaient, aussi bien qu'à Descartes, parfaitement étrangères à la vie morale et à la religion. La vie supérieure se scindait

par conséquent pour eux en deux moitiés, la vie de la raison et la vie du cœur. Cette dualité est le fondement de son scepticisme ; il procède de la conviction que les développements de la science, à qui Descartes avait donné l'impulsion, sont impuissants à contenter d'une manière parfaite les besoins de notre esprit. La raison scientifique peut-elle pénétrer dans la vie morale et religieuse ? Pascal, rempli de la vénération exclusive de Descartes pour les procédés d'investigations mathématiques, ne l'espère nullement ; et comme après tout la vie du cœur renferme pour lui le bien véritable, il se voit obligé en dernier ressort de renoncer à la vie scientifique, comme à une vie sans but.

Il est certain, cependant, que les principes cartésiens contenaient d'autres germes d'investigation. Le principe : Je pense, donc je suis, était fait pour provoquer des recherches qui promettaient d'autres découvertes que des découvertes mathématiques et physiques ; il était donc permis d'attendre que les doutes élevés par Pascal contre la science, telle que l'entendait Descartes, stimuleraient les esprits à développer ces principes dans une direction plus religieuse et plus morale.

II.

NICOLAS MALEBRANCHE.

Sa vie. — Traits principaux de son système scientifique. — Influence de son époque et de son pays sur lui. — Recherche des causes finales. — Direction théologique. — Ses rapports avec Descartes, Spinosa et Geulincx. — Il embrasse la doctrine de Descartes. — Aperception de l'être sans restriction. — La méthode mathématique. — La substance pensante et la substance étendue. — Opposition rigoureuse entre la connaissance sensible et la connaissance de l'entendement. — Confusion attachée à la sensation. — Valeur et universalité de la connaissance de l'entendement. — La sensation révèle la présence du réel. — La conscience immédiate, que nous avons de nous-mêmes, ne nous fait pas connaître notre substance. — Nous ne connaissons pas l'essence de l'esprit. — Nous connaissons celle du corps. — Le réel ne nous est connu que par une révélation soit naturelle, soit surnaturelle. — Connaissance immédiate de Dieu, mais non de son essence infinie, qui embrasse tout être. — Attributs infinis de Dieu. — Substance et puissance infinies de Dieu. — Nous distinguons nécessairement le monde et Dieu. — Appel à l'expérience. — Nous ne connaissons Dieu que par ses ouvrages. — Théorie de la création. — Perfection et limites de la création. — Avantages de l'esprit sur le corps. — La vraie perfection du monde est dans la raison. — Révélation de Dieu dans l'Eglise. — Imperfection présente de la raison. — Incertitude de la connaissance sensible. — Occasionalisme. — Négation de toute liaison causale entre les substances de l'univers. — Union des substances par la volonté de Dieu. — Impuissance des choses de l'univers. — Importance pratique de la loi naturelle, qui préside à la production de nos sensations. — Connaissance de l'entendement, en Dieu. — Activité de notre esprit dans la connaissance. — *Limitation* de vision en Dieu. — Quatre sortes de connaissance. — Le monde des corps nous est mieux connu que celui des esprits. — Cette loi de Dieu justifiée. — Désordre introduit par le péché. — Liberté de la volonté. — Déterminisme; l'amour du plaisir détermine notre volonté. — Volonté et libre arbitre. — Le péché c'est l'amour absolu du bien particulier. — Rédemption. — Volonté particulière de Dieu. — La délectation de la grâce. — La prémotion physique. — Les attraits des sens et les attraits de la grâce. — Théories morales. — Il est contre l'obéissance aveugle. — Subordination de la vie temporelle à l'Eglise. — Les mobiles du plaisir, de l'instinct et de la passion justifiés. — Discipline préalable de la vertu. — Les motifs intéressés défendus. — Revue. — Retour sur l'ensemble des développements de l'école cartésienne.

Parmi les cartésiens, il en est plusieurs qui s'efforcèrent d'appliquer les doctrines du maître à des sujets moraux et religieux ; mais aucun ne le fit avec plus

de succès que Malebranche. Déjà l'occasionalisme avait ouvert cette voie, et nous voyons Malebranche s'y avancer plus loin que personne.

Nicolas Malebranche était né à Paris en 1638 d'une famille dans l'aisance et considérée. Atteint dès sa jeunesse d'une déviation de l'épine dorsale, la faiblesse de sa santé obligea de faire son éducation dans la maison paternelle. Après avoir étudié la théologie en Sorbonne et avoir pris les ordres, il entra à l'Oratoire. Il s'était occupé avec ardeur et pendant assez longtemps des langues et de l'histoire, lorsque l'écrit de Descartes sur l'homme tomba entre ses mains. Ce hasard décida de sa vocation philosophique. Avec tout le feu d'un esprit replié sur lui-même par la maladie et accoutumé à la réflexion solitaire, il s'attacha aux recherches de l'école cartésienne, sans renoncer pourtant à ses travaux théologiques; il retrouvait en effet chez Descartes les pensées de saint Augustin. Il déposa le fruit de ses méditations philosophiques dans le plus développé et le plus fameux de ses écrits, la *Recherche de la vérité*, publié en 1674, perfectionné et augmenté par l'auteur dans une suite d'éditions successives. Ses efforts assidus pour tirer des principes cartésiens des conséquences fécondes, applicables à la connaissance des vérités religieuses, apparurent plus clairement encore dans quelques écrits postérieurs, les *Conversations chrétiennes*, les *Méditations chrétiennes*, l'ouvrage sur *La nature et la grâce*. Ces écrits provoquèrent des discussions entre Malebranche et les purs cartésiens, comme

Régis, ou bien les théologiens scrupuleux. Bossuet lui adressa un avertissement ; le janséniste Arnauld prétendit se faire son guide. L'Oratoire était plus attaché aux jansénistes qu'aux jésuites ; on chercha à opérer un rapprochement entre Malebranche et Arnauld ; mais l'essor hardi que le premier avait pris, porté par ses principes dans le domaine de la théologie, ne comportait nulle conduite. Leur rupture amena l'échange entre eux d'une série d'écrits de controverse. Quel que fût le respect de Malebranche pour saint Augustin, il ne put s'empêcher de reconnaître dans l'*Augustinus* de Jansénius la pure doctrine de Calvin ; il trouvait dans les *Provinciales* de Pascal un blâme contre la philosophie de saint Thomas ; quant au reproche de pélagianisme et de molinisme qu'on lui adressait, il y opposait les décrets du concile de Trente (1). Ces débats absorbèrent la plus grande partie de sa vie. Il eut à repousser aussi l'imputation de spinosisme, et s'empressa de désavouer les conséquences que ses amis pourraient tirer de ses principes. Après avoir publié un *Traité de morale,* il résuma les points capitaux de la philosophie dans leurs rapports avec la théologie dans ses *Entretiens sur la métaphysique*, et s'occupa ainsi jusque dans ses dernières années du perfectionnement de ses idées philosophiques. Il souffrait déjà de la maladie qui mit en

(1) Trois lettres de l'auteur de la *Recherche de la vérité,* touchant la défense de M. Arnauld contre la réponse au livre des vrayes et des fausses idées (Rotterd. 1685), p. 160; 174; Réponse à une dissertation de M. Arnauld contre un éclaircissement du *Traité de la nature et de la grâce,* par le P. Malebranche (Rotterd. 1685), p. 3.

1715 un terme à ses jours, quand il reçut la visite de l'idéaliste anglais Berkeley, et l'entretien animé qu'ils eurent sur leurs principes métaphysiques aurait, dit-on, hâté la mort de Malebranche.

Il compte parmi les philosophes dont les ouvrages attestent, au premier coup d'œil, qu'ils ont mis toute leur âme dans leur philosophie (1). Il n'a presque rien à faire avec l'école et les procédés de l'enseignement. Il ne veut savoir que ce qu'Adam savait; l'homme n'instruit pas l'homme. Il faut s'interroger soi-même, interroger son maître intérieur, Dieu; ce maître ne connaît pas le bruit des paroles; néanmoins il est toujours présent et sa voix se fait entendre en nous, nous n'avons besoin que d'attention pour entendre son éternelle vérité (2). Malebranche ne renie pas, il est vrai, les maîtres qui ont éveillé en lui la voix intérieure, en particulier saint Augustin et Descartes; mais dans ce respect pour la raison qu'il a reçu de l'école rationaliste, il ne peut admettre d'autre décision que celle de la raison. L'érudition, l'expérience, ont peu de prix pour lui; la réflexion n'en a que davantage. Il avoue qu'il lit peu. Il ne peut toutefois mettre complétement l'expérience de côté; elle lui rappelle les bornes de nos connaissances

(1) Je cite l'édit. de Paris, 1837. 2 vol. in-4°, *Œuvres complètes de Malebranche*, publiées par MM. de Genoude et Lourdoueix. — Cette édition n'est pas complète; il y manque, outre de petites dissertations, les écrits de polémique contre Arnauld, les *Entretiens sur la mort*, et quelques documents publiés à Paris, 1841, sous le titre *Méditations métaphysiques et correspondance de M. Malebranche avec J.-J. Dortous de Mairan*.

(2) *Entr. sur la métaph.*, III, 9; IV, 4.

rationnelles. Il ne peut écarter la foi positive en Jésus-Christ et la tradition de l'Église; il ne peut se délivrer des exigences de la vie pratique, qui lui font une loi de suivre la vraisemblance (1). Il lui faut aussi reconnaître nécessairement que, pour l'homme, la science la plus importante est celle de l'homme, et qu'avant tout nous devons apprendre à nous connaître nous-mêmes (2). De plus, il sait fort bien que cette connaissance ne repose pas seulement sur des idées de la raison, qu'elle implique une exacte distinction de l'esprit et du corps, et que nous ne savons rien du corps que par expérience. Les idées de la raison nous instruisent de ce qui est éternel, et non du monde réel, dans lequel nous vivons. Il confesse donc que nous ne pouvons chercher à avoir sur toutes choses des idées claires, ce serait nous écarter de la foi et tomber dans un péché mortel. Nous ne connaissons le monde réel que par une révélation, naturelle ou surnaturelle, et nous devons avoir en cette révélation une foi aveugle (3). Ces idées le rattachent aux sciences d'expérience; sans elles il serait tenté de rabaisser encore davantage les sciences qui ne sont pas philosophiques, indigné, comme il l'est, de voir tant d'hommes négliger la philosophie et la plus noble des sciences, la connaissance de nous-mêmes. Aussi raille-t-il l'astronomie, la chimie, et presque toutes

(1) *Rech. de la vérité*, I, 3, 2.

(2) Ib., præf., p. XXIII, b. De toutes les sciences humaines, la science de l'homme est la plus digne de l'homme.

(3) Ib. I, 3, 2; *Entr. sur la métaph.*, V, 6; *Corr. av. Dort. de Mair.*, p. 138.

les autres sciences, comme des amusements de l'esprit (1). Evidemment tout cela nous donne le droit d'attendre un effort plus profond et plus sérieux encore que nous ne l'avons trouvé chez Descartes, pour pénétrer dans les profondeurs de l'esprit. Quoiqu'il fît honneur à la philosophie cartésienne d'avoir émis une vue toute nouvelle, en mettant de côté toutes les qualités sensibles et en enseignant la distinction de l'esprit et du corps (2), ce dernier point avait certainement à ses yeux une importance prédominante, comme il avait une valeur positive ; car de cette distinction dépendait la connaissance vraie de la vie spirituelle.

Si la philosophie de Malebranche n'est pas fermée à l'expérience, si elle porte l'empreinte fidèle de son caractère, elle est aussi étroitement liée aux mouvements de son temps. Il ressent le contre-coup des événements qui se passent dans l'Eglise ; jetée en plein développement de la littérature et de la monarchie française, au milieu de leur splendeur croissante, son intelligence prend à toutes choses l'intérêt le plus vif, elle reflète très-clairement le caractère national, tel qu'il se manifestait de son temps. Il est pour la monarchie dans l'Etat et dans l'Eglise (3). De même que Pascal, il considère le plaisir comme l'unique mobile de l'activité (4) ; il fait tant de cas de la gloire et en a un si grand amour, qu'il y rapporte les ouvrages de

(1) *Rech. de la vér.*, præf., p. XXIV, b.
(2) Ib., p. XXIII, b, sq. ; trois lettr., p. 18.
(3) *Traité de morale*, II, 9, 4 ; 6.
(4) *Tr. de l'am. de Dieu*, p. 248 a. Le plaisir... est le motif unique.

Dieu (1). Il exprime ses pensées avec une imagination de feu ; aussi a-t-on pu dire avec justesse qu'il attaque l'imagination par l'imagination (2). Il se soucie peu de l'école et de la langue de l'école ; il développe ses idées avec éloquence, sans compter ni peser les mots, de sorte qu'il ne s'inquiète pas même d'une proposition irréfléchie, s'il vient à lui en échapper de pareilles (3). Il sait fort bien qu'il a une nouvelle voie à frayer, et plus ses idées s'efforcent de pénétrer avant dans la vérité, plus il met d'ardeur à chercher les moyens propres à le conduire et à ouvrir chez les autres accès à ses idées. Il ne dédaigne pas plus que Descartes les hypothèses. La raison ne peut pas nous instruire toute seule ; elle ne nous fait connaître que le possible ; la sensation seule nous instruit de l'existence réelle des créatures (4). Ceci implique un aveu de notre ignorance, lequel nous conduit à la foi (5). Nous avons à vaincre aussi le péché et le préjugé, et ne pouvons repousser le secours ni des sens ni de l'imagination. Malebranche peut d'autant moins renoncer à leur secours, qu'il a comme Descartes une plus haute estime pour les mathématiques ; car les mathématiques tiennent à l'imagination, en même temps qu'elles éveillent les idées de notre raison (6). Elles nous font

(1) *Tr. de la nat. et de la grâce*, I, 6. Dieu, qui aime tant sa gloire.

(2) *Rech. de la vérité*, II, dans la deuxième et la troisième partie.

(3) *Tr. de mor.*, I, 8, 4, p. 426 ; *Tr. de l'am. de D.*, p. 254 ; *Entr. sur la métaph.*, à la fin de la préface, dans l'édit. de 1732.

(4) *Rech. de la vérité*, Eclairc. 10, p. 329, a ; *Entr. sur la mét.*, I, 5 ; trois lettr., p. 16.

(5) *Rech. de la vérité*, III, part I, 2, 4, p. 97.

(6) Ib. IV, part. I, 4 ; 5.

connaître les bornes de notre nature, mieux encore que ne le fait la philosophie; c'est pourquoi elles nous arrêtent aux vérités les plus simples et nous astreignent à une marche rigoureusement méthodique (1). Nous devons arriver aussi par les mathématiques à la physique. C'est une route difficile que d'avancer à travers le sensible; nous pouvons nous représenter la vérité corporellement, mais seulement pour diriger notre attention sur ce qui est supérieur aux sens (2).

Ses hypothèses entrent bien plus hardiment que celles de Descartes dans l'explication des choses. La portée morale de la raison ne lui permet pas de s'arrêter à l'investigation exclusive des lois de la nature. Les mouvements du monde corporel ont une fin aussi bien que ceux de notre volonté. L'esprit pourrait exister sans volonté, le corps sans mouvement, mais alors ils seraient inutiles (3). Une existence inutile, comme celle-là, lui paraît contredire la raison; au contraire les mouvements du corps et les désirs de l'esprit annoncent des fins, et ces fins il est permis à la raison de les chercher. Malebranche reproche aux cartésiens d'avoir renoncé à la recherche des fins, contrairement au sentiment du maître, qui n'excluait cette recherche que des investigations physiques. Il serait impossible de rien démontrer sur la vraie religion et sur la vraie morale, si Dieu ne nous avait donné une

(1) Ib. III, part. I, 3, 3.

(2) *Entret. sur la métaph.*, V, p. 30 b.; 10, p. 67. Il est permis d'incarner la vérité pour l'accommoder à notre faiblesse naturelle et pour soutenir l'attention de l'esprit.

(3) *Rech. de la vérité*, III, part. I, 1, 1; IV, 1, 1.

connaissance de ses fins en nous créant et en nous conservant. La communauté, que nous avons avec Dieu par la raison, ne permet pas non plus de douter qu'il ne nous révèle celles de ses fins, qu'il nous est nécessaire de connaître pour arriver à notre salut (1). Malebranche est animé de l'espoir religieux que nous verrons Dieu, tel qu'il est; fort de cet appui, il ne croit pas pouvoir admettre que notre raison soit *incapable* d'atteindre une connaissance quelconque des premières causes, quelles que soient d'ailleurs les bornes de notre savoir dans notre état présent (2). Il se propose donc de chercher, sous la conduite de la foi, les connaissances que réclame notre vie religieuse et morale.

Nous le voyons ainsi engagé dans une voie, où Geulincx était entré aussi du côté protestant. Il est remarquable à coup sûr que le rationalisme, tel que l'avait relevé Descartes, pousse avec une énergie croissante aux recherches théologiques. Ces recherches prenaient une couleur chrétienne, et cela était inévitable. Geulincx, se révoltant contre la dépendance où l'école était de la philosophie ancienne, avait invoqué déjà en sa faveur les idées chrétiennes; de même Malebranche trouve pardonnable pour un philosophe de prendre la foi chrétienne pour base de ses recherches; il va plus loin, car il n'aperçoit pas d'autres moyens que celui-là de s'affranchir des préjugés de

(1) *Conver. chrét.*, III, p. 207, sq.; *Méd. chrét.*, XI, 2; *Tr. de la nat. et de la gr.*, I, 7.

(2) *Entret. d'un phil. chrét. avec un phil. chinois*, p. 576 b.

la représentation sensible et d'élever la raison à sa vraie dignité, et à la plénitude des connaissances qui lui conviennent. J'écris, dit-il, pour des philosophes, mais pour des philosophes chrétiens (1); la vraie religion est la vraie philosophie (2). Il est convaincu qu'il n'ébranle par là ni les principes de la philosophie, ni ceux de la théologie. Quant à la philosophie, nous avons vu que, malgré sa confiance en la raison, il ne la sépare pas de la foi à l'expérience, qui seule nous procure des informations sur le monde réel. La foi précède donc, à ses yeux, la connaissance du réel. Nous devons d'abord nous fier aux sens, mais nous découvrons que nos rapports avec le monde sensible sont troublés. Au lieu que la raison devrait commander aux sens, nous nous trouvons soumis à ceux-ci, nous nous laissons donner le change et assujettir par eux à mille préjugés, quand nous jugeons les choses. La révélation naturelle est donc obscurcie et troublée par le péché, comme nous n'en pouvons douter. De là Malebranche se croit fondé à inférer qu'une révélation surnaturelle est intervenue, pour réparer le désordre dans le monde et pour que les fins divines fussent accomplies (3). Il considère tout cela comme des faits d'expérience, dont la raison nous garantit la vérité. La raison nous détermine nécessairement à la foi, nous ne sommes donc pas infidèle à la raison quand nous suivons la foi (4). Cela est d'accord avec

(1) *Tr. de mor.*, I, 8, 4, p. 425.
(2) Ib. I, 2, 11.
(3) *Entret. sur la métaph.*, IV, 17; VI, 7.
(4) Ib. XIV, 3. Notre foi est parfaitement raisonnable dans son prin-

la vraie théologie. Car celle-ci ne peut s'empêcher de reconnaître que nous ne pouvons pas nous dépouiller de la raison, et que vouloir bannir la raison de la théologie, ce serait tenter l'impossible. La raison éternelle n'a fait que se proportionner à nous dans la religion, pour nous rendre plus raisonnables (1). Nous ne devons pas avoir peur de la raison ; elle ne peut pas être corrompue, il n'y a de corrompu que nos passions insensées, nos inclinations, qui nous font esclaves de ce qui est sensible (2). Malebranche ne trouve donc pas d'opposition entre la raison et la religion, mais dans un tout autre sens que Pascal, puisque la raison ne se borne pas pour lui aux mathématiques et à la physique. La manière dont il procède avec les vérités de foi, est bien plus analogue à celle des anciens Pères de l'Église et des scolastiques ; car il prend pour base de ses recherches philosophiques les doctrines de l'Écriture et de l'Église, et travaille à les comprendre. Il les considère comme des faits d'expérience, qui ressemblent aux faits de la physique; il va jusqu'à comparer ses recherches théologiques avec le procédé de Descartes en physique. Il ne peut refuser créance ni aux faits de l'expérience religieuse, ni aux idées de la raison ; les uns et les autres doivent nécessairement s'accorder ensemble ; lorsque cet accord se

cipe ; elle ne doit point son établissement aux préjugés, mais à la droite raison.

(1) Ib. XIV, 13. De prétendre se dépouiller de sa raison comme on se décharge d'un habit de cérémonie, c'est se rendre ridicule et tenter inutilement l'impossible.

(2) *Tr. de mor.*, I, 2, 11. La raison est infaillible, immuable, incorruptible. Elle doit toujours être la maîtresse.

dérobe à nous, au lieu de rejeter l'une ou l'autre source de vérité, nous ne devons voir là qu'une invitation à de nouvelles et plus profondes recherches (1). Malebranche demande donc une méditation assidue de ceux qui aspirent à comprendre la foi. La foi n'est pour lui qu'un moyen antécédent à la fin; la foi passera, l'intelligence, la philosophie subsistera toujours (2). Il se déclare contre l'obéissance passive dans la foi; car l'état de foi est un état provisoire; mais ne cessons pas de méditer pour nous élever de la foi à la science; car le Verbe s'est rendu visible afin de nous devenir intelligible. La sanctification religieuse ne produit pas la lumière que nous devons chercher; elle n'a pour effet que de nous rendre attentifs à la lumière (3).

Ces vues le mettent en opposition décidée avec les jansénistes; ceux-ci lui reprochent de dogmatiser, et il soutient contre eux les droits de la raison (4). Il se peut aussi que son dogmatisme ne fût pas en parfaite harmonie avec la forme, que la doctrine de l'Eglise catholique prétendait maintenir de son temps comme

(1) *Entret. sur la métaph.*, XIV, 4. Je ne juge des choses que sur les idées qui les représentent dépendamment des faits qui me sont connus. Voilà toute ma méthode. Les principes de mes connaissances se trouvent tous dans mes idées, et les règles de ma conduite, par rapport à la religion, dans les vérités de la foi... Je fais de mon esprit le même usage que font ceux qui étudient la physique. Ceux qui étudient la physique ne raisonnent jamais contre l'expérience, mais aussi ne concluent jamais par l'expérience contre la raison ;... ils hésitent, dis-je, non sur la certitude de l'expérience, ni sur l'évidence de la raison, mais sur le moyen d'accorder l'une avec l'autre.

(2) *Tr. de la nat. et de la gr.*, I, 8, sqq.; *Tr. de mor.*, I, 2, 11. L'évidence, l'intelligence est préférable à la foi. Car la foi passera, et l'intelligence subsistera éternellement.

(3) Ib. I, 2, 12, sq.; *Tr. de la nat. et de la gr.*, II, 32.

(4) Trois lett., p. sq. et passim.

définitive. Il n'était pas non plus fort enclin à croire aux miracles; il se déclare même plus d'une fois persuadé qu'il convient mieux à la sagesse de Dieu d'agir selon des lois générales, que de faire des exceptions miraculeuses. Il soutient par conséquent qu'il ne se produit que rarement des miracles, et prétend de plus que, s'ils ne répondent pas aux lois ordinaires de la nature, ils ne laissent pas de rentrer dans un ordre supérieur de l'univers, l'ordre de la grâce (1). Dieu n'a été conduit que par un ébranlement de la nature, conséquence du péché, à des exceptions destinées à rétablir l'ordre supérieur par une sorte de désordre. Dieu s'abaisse vers nous; agissant avec des fous, il emploie une espèce de folie pour les rendre sages. Ce sont les mystères de notre foi; plus ils sont obscurs, plus ils réclament certainement la foi, plus il est clair qu'ils ne doivent la créance qu'ils ont trouvée qu'à une disposition de la Providence divine (2). Dans cette créance aux dispositions générales de la Providence, Malebranche se rattache sans réserve à l'Église catholique. Sa confiance repose bien moins sur la Sainte Écriture, qui emploie tant d'expressions figurées et équivoques, dont l'interprétation et l'autorité canonique sont très-incertaines, que sur la loi générale de la grâce qui s'accomplit par la conduite et la tradition de l'Église. Bien que Dieu puisse, dans son efficace surnaturelle, s'écarter des lois ordinaires de la nature, il

(1) *Rép. à une diss. de M. Arnauld*, q. 4, p. 84; *Entr. sur la métaph.*, XI, 5; *Tr. de la nat. et de la gr.*, I, 21.

(2) *Entr. sur la métaph.*, XIV, 1; 13; *De la rech. de la vérité*, V, 5, p. 79.

convient cependant à sa sagesse de garder jusque dans cette efficace un ordre général. Or Malebranche trouve cet ordre dans l'institution et dans l'autorité de l'Église (1).

S'il s'exprime sans réserve sur cette base religieuse de ses recherches, en revanche on pourrait trouver qu'il laisse quelque obscurité dans sa manière de parler de la tradition philosophique, d'où ses doctrines sont issues. Il ne dissimule pas que, tout en procédant de Descartes, il est obligé de tirer sur beaucoup de points de ses principes de plus grandes conséquences que ne l'avait fait son maître (2); mais il s'accorde en partie sur ces points avec d'autres cartésiens, qu'il s'abstient de nommer ou dont il ne mentionne les doctrines qu'avec répugnance. La parenté des siennes avec celles de Spinosa a été remarquée depuis longtemps, on est allé jusqu'à l'accuser de spinosisme déguisé. Son ouvrage sur la Recherche de la vérité était, à la vérité, composé avant qu'il eût pu lire les écrits posthumes de Spinosa; mais dans les remaniements qu'il fit subir à son livre, et dans ses ouvrages postérieurs, il put tenir compte des doctrines de Spinosa; il ne s'explique toutefois à leur sujet qu'en termes peu satisfaisants. Il le signale comme un véritable athée qui a pour Dieu l'univers, ou bien il veut à peine lui imputer une doctrine si extravagante (3). Nous savons maintenant, par la correspondance de Malebranche, qu'il

(1) *Entr. sur la métaph.*, XIV, 2; 4.
(2) Cf. *Rép. à M. Arnauld*, 24, 11; 26, 1.
(3) *Entr. sur la métaph.*, VIII, 8, p. 54, a; IX, 2 p. 58 b. sq. On ne peut douter qu'il ne pense en cet endroit à Spinosa.

n'était pas très-familier avec le système de Spinosa, et que le seul point qu'il sût parfaitement mettre en lumière était celui où leurs doctrines se séparent (1). Quant au point par où elles se touchent, il pouvait le trouver aussi chez Geulincx, dont il se rapproche d'ailleurs beaucoup plus que de Spinosa. Sa doctrine est évidemment un perfectionnement des vues que nous avons rencontrées chez le premier, et la plupart des différences qui les séparent, peuvent se ramener à celle de la confession religieuse à laquelle ils appartiennent. Il est donc étonnant que Malebranche ne fasse pas mention de son devancier. Mais nous ne sommes pas obligés pour cela de l'accuser d'un silence calculé. Les idées de l'occasionalisme devaient se rencontrer dans le développement régulier de l'école cartésienne; et rien ne nous force à supposer que Malebranche ait dû les emprunter de Geulincx, dont les écrits ne paraissent pas d'ailleurs avoir été fort connus en France

Malebranche suit d'abord dans le développement de ses doctrines philosophiques la marche enseignée par Descartes. La première chose dont nous soyons certains, est l'existence de notre âme; chacune de nos pensées la démontre (2). L'âme pensante nous est connue d'une manière plus intime que le corps. Nous sommes informés d'elle par sentiment intérieur, ou bien par simple aperception. La simple aperception nous atteste en même temps les vérités éternelles, qui,

(1) Corr. inéd. p. 100; 111; 136. Cf. V. Cousin, *Fragments de phil. cartés.*, p. 271.

(2) *De la rech. de la vérité*, VII, part. II, 6, p. 237, b; *Entr. sur la méth.*, I, 1.

en tant que principes de notre pensée, nous sont parfaitement évidents, tandis que tout le reste, qui réclame les détours de la démonstration, peut être mis en doute (1). Pour arriver à la certitude sur ces choses, il nous faut nous convaincre que nous dépendons d'un Dieu qui ne peut nous tromper. Ici arrivent, comme chez Descartes, les preuves de l'existence de Dieu. Malebranche croit de plus nécessaire de les déduire, parce que la foi religieuse suppose l'existence de Dieu et manquerait ainsi de fondement, si nous n'avions de cette existence une conviction assurée. Ses preuves de l'existence de Dieu s'accordent pour le fond avec celles de Descartes. Elles pourraient d'ailleurs, selon lui, se déduire d'un nombre infini de manières; car toute existence démontre celle de Dieu; mais, en somme, ses preuves consistent essentiellement en ce que nous avons l'idée de l'infini, laquelle est supposée par toute chose finie, et en ce que cette idée, ne pouvant être produite en nous que par l'aperception de l'infini, suppose par conséquent l'existence de l'infini, de l'être sans restriction, c'est-à-dire Dieu. Du reste Malebranche voyait fort bien que c'était moins une preuve qu'une connaissance par aperception (2).

(1) *De la rech. de la vérit.*, VI, part. II, p. 238 a.

(2) *Entr. d'un phil. chrét.*, p. 365; 368 a; *Conv. chrét.*, I, p. 196 b sq.; *De la rech. de la vérit.*, IV, 11, 2, sq.; VI, part. II, 6, p. 238 b. Les preuves de l'existence de Dieu, tirées de l'idée que nous avons de l'infini, sont preuves de simple vue... Toutes les vérités se voient de simple vue par des esprits attentifs. *Entr. sur la métaph.*, II, 1; 5; VIII, 1. Par la divinité, nous entendons tout l'infini, l'être sans restriction, l'être infiniment parfait. Or rien de fini ne peut représenter l'infini. Donc il suffit de penser à Dieu pour savoir qu'il est.

Comme Dieu est tout être, l'être sans restriction, il nous est continuellement présent, il est toujours en nous comme la vérité universelle, que nous cherchons à connaître, sans laquelle nulle vérité particulière ne pourrait être, et qui par conséquent est le postulat de toutes nos pensées (1). Cette vérité ne peut nous tromper, comme cela résulte de son idée; nous pouvons donc nous fier aux idées claires et distinctes. Malebranche ne passe pas sur-le-champ à la connaissance du monde corporel, et l'on peut voir là sans doute un écart sérieux du système de Descartes; il reste toutefois pleinement fidèle à son véritable sens, en soutenant avant tout la certitude des idées mathématiques, qui pourraient nous servir de règles universelles et immuables pour l'appréciation de toutes choses (2). La pente, qui se manifeste ici, à tout ramener aux mathématiques est fortifiée encore par cette règle de la méthode, qui nous prescrit de passer de ce qui est simple et facile à ce qui est plus difficile et plus composé (3). Malebranche cherche, avec plus de rigueur encore peut-être que Descartes, dans les mathématiques seules les idées simples et claires, qui peuvent servir de base à nos démonstrations (4). Du reste il ne veut pas nous enchaîner aux seules mathématiques, il conseille même de ne pas s'y arrêter trop

(1) *De la rech. de la vérité*, III, part. II, 6, p. 110; 8, 1.
(2) Ib. VI, part. II, 6, p. 259 a.
(3) Ib. VI, part. II, 1, p. 215 a.
(4) Corr. inéd., p. 176. Nous n'avons, ce me semble, d'idées assez claires pour faire des démonstrations, que celles de l'étendue et des nombres.

longtemps, parce que la physique et la morale sont plus importantes; néanmoins la vraie méthode exige que nous commencions par nous rendre les mathématiques familières, et que nous apprenions d'elles la rigueur des procédés scientifiques (1). Cette considération prédominante des mathématiques le conduit bientôt à examiner l'idée du corps, et à distinguer la substance étendue de la substance pensante (2); cette distinction l'amène à observer l'union du corps et de l'esprit, puisque Malebranche regarde, ainsi que Descartes, l'homme comme un composé de deux substances, le corps et l'esprit (3), et qu'il cherche le siége de l'âme dans le cerveau, non sans se montrer ici à quelques égards en dissidence avec la doctrine cartésienne (4). A tout prendre, nous retrouvons rassemblées chez Malebranche à peu près toutes les idées qui constituaient le système de Descartes.

Mais ce qui l'écarte de la route suivie par Descartes, c'est la rigoureuse opposition qu'il établit entre la connaissance sensible, dont nous sommes redevables à l'expérience, et les idées de l'entendement. Dans l'analyse de notre intelligence, qui est son point de départ, il trouve que nous avons deux espèces de perceptions, la perception pure et la perception sensible (5). Il introduit encore entre ces deux espèces les représentations de l'imagination (6); mais les sens et l'imagination ne se distinguent que par leur degré de

(1) *De la rech. de la vérit.*, VI, part. II, 6, p. 230; 8, sq.
(2) Ib. I, 1°, 1.
(3) *Entr. sur la métaph.*, XII, 1.
(4) *De la rech. de la vérité*, I, 10, 3.
(5) Ib. I, 1, 1.
(6) Ib. I, 4, 1.

force, puisque ce n'est jamais, selon Descartes, que le mouvement du cerveau, ou plutôt la représentation dont ce mouvement est accompagné, qui est sentie, soit que cette représentation soit occasionnée par un mouvement extérieur des organes de nos sens ou par un mouvement interne de notre âme(1). Nous n'avons donc pas à nous occuper en particulier de l'imagination. L'opposition de l'entendement et des sens se manifeste par différents signes. De même que Descartes, Malebranche considère la connaissance comme un état passif de l'âme(2); mais, à y regarder de plus près, la sensation seule est passive en nous, tandis que la connaissance de l'entendement, procédant de l'attention et par conséquent de notre volonté, suppose ainsi une action de notre âme(3). Les connaissances de notre entendement sont en outre claires et distinctes, les sens et l'imagination n'aperçoivent rien que confusément. C'est ce que Malebranche explique en grand détail. Dans toute sensation se confondent quatre choses : l'effet de l'objet extérieur sur l'organe de nos sens, l'impression éprouvée par l'organe, celle qui en résulte ensuite dans notre âme, et le jugement par lequel l'âme transporte sa sensation dans l'organe des sens et l'objet extérieur. Malebranche considère ce jugement même comme un effet purement naturel et involontaire, effet accompagné ordinairement par un acquiescement libre de notre volonté,

(1) *De la rech. de la vérité*, II, part. I, 1 sq.; *Entr. sur la métaph.*, I, 8.
(2) *De la rech. de la vérité*, I, 1, 1 sq.
(3) Ib. I, 2, 2; V, 1, p. 165. On appelle l'esprit entendement lorsqu'il agit par lui-même, ou plutôt lorsque Dieu agit en lui.

mais qui dans ce cas nous conduit à l'erreur (1); car du reste Malebranche repousse l'opinion que la sensation renferme en soi aucune erreur. Nous connaissons mieux nos sentiments que nous ne le croyons communément; ils sont des modifications de notre âme, qui ne peuvent nous rester inconnues; seulement nous croyons ne pas les connaître, parce que nous les confondons avec les phénomènes corporels, qui passent pour en être les causes (2). Remarquons qu'ici Malebranche s'écarte déjà des vues de Descartes en distinguant le sentiment de nous-mêmes et le concept de l'entendement. Nous sentons les modifications de notre âme, mais nous n'en avons pas de connaissance claire; la pensée de nous-mêmes n'est pas nécessairement un acte pur de connaissance (3). Nous ne devons donc pas voir dans toutes les espèces de pensée, par exemple dans les sensations et dans les fantômes de l'imagination, mais uniquement dans la pensée pure ce qui distingue l'esprit du corps (4). Un autre caractère de la connaissance de l'entendement consiste en ce qu'elle s'accomplit dans tous les êtres raisonnables de la même manière, tandis que les sensations et les imaginations diffèrent dans tous les hommes. Quiconque connaît par l'entendement, sait que partout et toujours il connaîtrait de la même façon. Celui qui sait que deux fois deux font quatre, ne doute pas que tout esprit raison-

(1) Ib. I, 10, 6.
(2) Ib. I, 13, 2; 14, 3.
(3) *Entr. sur la métaph.*, v, 11.
(4) *De la rech. de la vérité*, III, 1, 1.

nable et Dieu lui-même ne reconnaissent nécessairement la vérité de cette proposition. Malebranche appuie sur l'universalité, l'éternité, la nécessité des connaissances de l'entendement. La raison est un bien commun, tandis que la sensation n'est qu'une modification particulière d'une substance particulière (1). Ajoutez encore que nos connaissances de l'entendement expriment une vérité générale, qui peut être appliquée à un nombre infini de cas, tandis que nos sensations n'expriment rien que de particulier. L'idée du cercle en général ne peut jamais découler de la perception d'un nombre quelconque de cercles. Plusieurs sensations combinées ne peuvent produire qu'une sensation nouvelle, mais non l'idée générale, qui renferme en soi l'infini. L'idée ne doit pas être confondue avec un assemblage indistinct de plusieurs sensations (2). Malebranche se met par là dans une opposition absolue avec la manière dont les sensations expliquent la formation de nos idées.

A ces caractères distinctifs de la connaissance sensible et de la connaissance de l'entendement, il en ajoute un autre encore, qui n'est pas de moindre importance pour son système. Bien que nous ne devions pas juger les choses selon la plus ou moins grande vivacité de

(1) *Entret. sur la métaph.*, VIII, 12; *Tr. de mor.*, I, 1, 2. Personne ne peut sentir ma propre douleur, tout homme peut voir la vérité que je contemple. C'est donc que ma douleur est une modification de ma propre substance, et que la vérité est un bien commun à tous les esprits.

(2) *Entr. sur la métaph.*, II, 7, sqq. L'assemblage confus de mille et mille idées ne serait jamais qu'un composé confus incapable d'aucune généralité.

l'impression sensible que nous en recevons, bien que nous devions éviter l'erreur de penser que les choses soient telles que nos sensations nous les montrent (1), nos perceptions ne laissent pas néanmoins d'être utiles à nos connaissances. Car les idées de notre entendement pèchent en ce que, si elles nous représentent la vérité universelle, éternelle, immuable, qui est en Dieu, elles ne nous procurent nulle information sur l'existence temporelle des choses de l'univers. La même observation s'applique naturellement aux jugements et aux conclusions, qui sont tirés des idées de l'entendement (2). Cette doctrine de Malebranche est liée au nominalisme de son temps. L'universel n'est pas, il est vrai, seulement dans mon esprit, il est dans toute raison et dans l'entendement divin lui-même; mais il n'exprime rien sur la réalité des choses hors de Dieu, sur l'existence dans le temps et dans l'univers. La sensation au contraire est destinée à nous révéler la présence des objets réels (3). Les sens doivent nous conduire à la connaissance des faits, et nous ne devons les interroger que sur les faits (4). Nos connaissances se divisent donc en deux espèces; l'une, la connaissance de l'entendement, n'a pour objet que les exemplaires du monde réel, qui reposent en Dieu, et ne représente que les lois du monde réel; l'autre, la connaissance sensible, nous

(1) *Entr. d'un phil. chrét.*, p. 366 b.

(2) *De la rech. de la vérité*, I, 2, 1.

(3) Trois lett., p. 16; *De la rech. de la vérité*, III, part. II, 6, p. 111. Dieu joint la sensation à l'idée lorsque les objets sont présents, afin que nous le croyions ainsi.

(4) *Entr. sur la métaph.*, III, 10. Il ne faut consulter les sens que sur les faits. Ib. X, 12.

fait connaître le monde réel, avec lequel nous sommes en rapport, selon la loi de l'union de notre esprit et de notre corps (1). Il faut bien distinguer les idées de l'entendement d'avec les objets réels auxquels ces idées se rapportent (2).

Ainsi Malebranche a déterminé, avec bien plus d'exactitude que Descartes, la différence qui distingue la connaissance de l'entendement et la sensation. Il ne tarde pas à en résulter pour sa doctrine de très-graves dissidences d'avec celle de son prédécesseur. Elles se rapportent aux deux formes de l'être, à l'être corporel et à l'être spirituel.

D'abord, quant à l'esprit, Malebranche n'a garde de confondre la conscience immédiate, que nous avons de notre être, avec la connaissance de notre essence par des idées claires et distinctes. S'il est certain que notre existence nous est plus intime que celle de toute autre chose, il ne s'ensuit pas que nous ayons nécessairement une connaissance plus claire de notre essence que de celle de toute autre chose. Entre connaître par conscience et connaître par idée claire il y a une grande différence (3). La conscience immédiate de nous-mêmes nous révèle bien les modifications de notre esprit, mais non pas notre substance. Autrement il ne serait pas possible que tant d'hommes, à qui nous ne pouvons refuser la conscience d'eux-mêmes, eussent regardé l'esprit comme corporel ; ce

(1) Ib. I, 10.
(2) Ib. I, 6.
(3) *De la rech. de la vérité*, éclairc. XI, p. 337 a. Il y a bien de la différence entre connaître par idée claire et connaître par conscience.

n'est que par un examen long et attentif de la nature du corps que nous parvenons à nous convaincre que le corps ne peut penser, et que l'esprit pensant ne peut être corps (1). Il faut que nous connaissions par sentiment l'existence de l'esprit, comme toute autre existence; d'où il suit que la conscience immédiate, que nous avons de notre existence, n'est qu'un sentiment, au lieu d'être une connaissance de l'essence, laquelle n'est obtenue que par l'entendement (2). Nous n'arrivons pas si facilement, nous n'arrivons pas immédiatement à la connaissance de ce que nous sommes en réalité.

De là Malebranche arrive à douter si nous pouvons avoir en général une connaissance de l'essence spirituelle. Si nous l'avions, nous pourrions en déduire toutes les modifications, sans exception, dont notre esprit est capable; or nous ne sommes informés de toutes ces modifications, comme la douleur, la vue des couleurs, etc., que par l'expérience, et nous n'en avons que des représentations confuses (3). Malebranche se croit aussi fondé à nous regarder comme capables de beaucoup d'autres modifications que celles que nous avons éprouvées jusqu'ici, et il s'élève contre ceux qui soutiennent qu'il ne peut y avoir autre chose dans l'esprit que des modes de la pensée et de la volonté (4). Il est assez cartésien, il est vrai, pour ne pas douter que nous ne puissions distinguer

(1) Ib., p. 338 a.

(2) *Rép. à M. Arnauld*, 5, 10. Vérité que M. Arnauld jusques ici n'a pu comprendre. Car il croit même que sentir c'est connaître.

(3) *De la rech.* éclairc., XI, p. 336, sq.; *Méd. chrét.*, IX, 15, 18.

(4) *De la rech.*, III, p. I, 1, 2.

l'esprit du corps par l'attribut de la pensée ; mais la pensée est pour lui simple conscience, sentiment intérieur ; c'est un phénomène de l'esprit, et, selon lui, nous n'avons pas d'idée claire de la pensée comme nous en avons de l'étendue, parce que de cette idée générale nous pourrions déduire tous les modes de la pensée, comme les mathématiciens déduisent de l'idée d'étendue tous les modes des figures (1). Il se pourrait fort bien qu'il y eût un fondement plus profond de l'esprit, dont la pensée ne serait qu'une modification (2). Malebranche a fort bien aperçu ce qu'il y a d'insuffisant à se contenter, comme le font les cartésiens, de la conscience immédiate des opérations spirituelles, sans en chercher des définitions. Il n'en saurait donner lui-même des définitions, mais il en découvre la raison en ce que nous ne connaissons ces opérations que par expérience ; que malgré cela nous en ayons des idées claires et distinctes, c'est ce qu'il ne peut accorder (3). Il conclut ensuite que le monde corporel nous est mieux connu que notre esprit, et il aboutit à ce résultat, faute d'avoir osé réduire l'esprit à une idée abstraite, comme il a réduit le monde corporel à la pure idée d'étendue. Il place l'esprit plus haut ; et ici s'annoncent en effet des hypothèses, d'où

(1) Ib. I. On n'a pas une idée claire de la pensée comme l'on en a de l'étendue, car on ne connaît la pensée que par sentiment intérieur ou par conscience. *Entr. sur la métaph.*, III, 7.

(2) *De la rech.*, III, p. I, 1, 3. Si l'on veut même qu'il y ait dans l'âme quelque chose qui précède la pensée, je n'en veux point disputer.

(3) Ib. III, part. II, 7, 4, p. 113.

procèdent ses vues sur l'esprit. Notre âme est quelque chose de grand, de plus grand que tout ce que nous en avons connu jusqu'ici. C'est pourquoi Malebranche ne craint pas d'affirmer la spiritualité, la liberté, l'immortalité de l'âme, bien que nous n'en ayons pas d'ailleurs d'idée claire (1).

Nous avons au contraire, comme on n'en peut douter, des idées claires et distinctes de ce qui est corporel. Ces idées reposent sur celle d'étendue infinie, car l'étendue est l'essence de la matière (2). Nous pouvons en dériver les idées de modifications infinies dont l'étendue est susceptible. C'est à quoi nous servent les mathématiques, et l'imperfection de notre esprit est seule cause que nous ne connaissons pas encore tous les modes possibles de l'étendue (3). Mais, répétons-le, ces connaissances, comme toutes celles de l'entendement, ne nous informent que du possible; nous ne pouvons en déduire ni la réalité des corps particuliers, ni l'existence du monde corporel en général. Pour connaître le réel, il ne suffit pas d'interroger la raison; la révélation seule, soit par les sens, soit par la Sainte Ecriture, peut nous en attester l'exis-

(1) L. I. Il est vrai que nous connaissons assez par notre conscience, ou par le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes, que notre âme est quelque chose de grand; mais il se peut faire que ce que nous en connaissons ne soit presque rien de ce qu'elle est en elle-même... Encore que nous n'ayons pas une entière connaissance de notre âme, celle que nous en avons par conscience ou sentiment intérieur suffit pour en démontrer l'immortalité, la spiritualité, la liberté et quelques autres attributs qu'il est nécessaire que nous sachions.

(2) Ib. III, part. II, 8, 2.

(3) Ib. 7, 3.

tence (1). Si nous admettons la véracité de Dieu, si nous avons foi en ses révélations, nous ne pouvons douter que le monde corporel n'existe (2). Mais ce n'est pas là donner une démonstration rigoureuse de l'existence des corps. Appliquée à la légitimité de nos perceptions sensibles, la preuve tirée de la véracité de Dieu offre encore diverses difficultés. Les fréquentes illusions des sens ébranlent la force de cette preuve; la révélation par les sens est incertaine parce qu'elle ne donne de tous les objets qu'une connaissance confuse. On peut échapper non plus à la question de savoir comment il s'est fait que les rapports de notre esprit avec le monde corporel soient troublés (3). Aussi, en examinant la certitude de la révélation par les sens, Malebranche rencontre des écueils de plus d'un genre. De là les hypothèses de l'occasionalisme, les théories de la création et des moyens employés par Dieu pour atteindre ses fins, du péché et de la rédemption, théories qui doivent être méditées pour résoudre tous les doutes; de là, en un mot, toute la trame de son système, qui se trouve mise en mouvement par cette question. Il n'est donc pas surprenant que, dans l'opinion de Malebranche, la révélation surnaturelle nous donne une preuve plus rigoureuse de l'existence

(1) *Entr. sur la métaph.*, 1, 5.

(2) *De la rech.*, VI, part. II, 6, p. 210 a.

(3) Ib. I, 10, p. 24 b.; écl. VI; *Entr. sur la métaph.*, VI, 4 sqq. On ne peut donner une démonstration exacte d'une vérité, qu'on ne fasse voir qu'elle a une liaison nécessaire avec son principe, qu'on ne fasse voir que c'est un rapport nécessairement enfermé dans les idées que l'on compose. Donc il n'est pas possible de démontrer en rigueur qu'il y a des corps.

du monde corporel que la révélation naturelle (1).

Nous voyons qu'ainsi Malebranche fait dépendre sa foi en la connaissance de la réalité de sa croyance en Dieu. Comment en eût-il été autrement, puisqu'il considère Dieu comme la vérité absolue? Nous ne devons pas nous connaître, mais connaître la vérité; c'est en elle qu'il faut puiser notre lumière; nous recevons la lumière, et nous ne la répandons pas; toute vérité nous est communiquée (2). Nous ne pouvons donc faire un pas de plus dans le système de Malebranche sans nous rendre compte de ses idées sur Dieu et sur le rapport, que nous-mêmes et toutes les autres choses soutenons avec lui.

Malebranche s'appuie sur l'idée de l'infini, présente en nous, pour affirmer que nous avons une connaissance immédiate de Dieu. Nulle chose, nulle idée particulière, rien enfin ne pourrait nous donner l'idée de l'être sans restriction, c'est-à-dire de Dieu; car le particulier ne peut produire que le particulier; nous ne pouvons donc voir Dieu qu'en lui-même (3). Toutefois Malebranche assigne à cette aperception de Dieu de très-étroites limites; elle nous rappelle sur-le-champ au sentiment de la limitation de nos connais-

(1) *Entret. sur la métaph.*, VI, 8; *Rép. à M. Arnauld*, 26, 2, p. 321.

(2) *Méd. chrét.*, I, 27.

(3) *De la rech.*, III, part. II, 7, 2. Il n'y a que Dieu que nous voyions d'une vue immédiate et directe sans l'entremise d'aucune créature. On ne peut concevoir que quelque chose de créé puisse représenter l'infini; que l'être sans restriction, l'être universel puisse être aperçu par une idée, c'est-à-dire par un être particulier, par un être différent de l'être universel et infini.

sances. Elle nous informe de l'existence de Dieu sans nous découvrir son essence; s'imaginer que la représentation abstraite de l'infini, qui est en nous, nous fait connaître l'essence de Dieu, voilà, selon Malebranche, la cause des erreurs, dont fourmille la philosophie de l'école (1). L'idée rigoureuse de l'infini, du parfait, nous doit tenir en garde contre cette fausse opinion. L'infini embrasse nécessairement tout être en soi. Si nous attribuons un degré d'être aux choses de ce monde, il faut que cet être se trouve aussi en Dieu; il faut que Dieu renferme en soi tout ce qui appartient à la matière même de perfection. Malebranche conçoit fort bien, à l'exemple de Geulincx et de Spinosa, que l'étendue puisse convenir à Dieu, pourvu qu'on ait soin de distinguer de l'étendue sensible l'étendue intelligible, totale et indivisible (2). Il va de soi qu'il en est à cet égard des choses spirituelles comme des choses matérielles. Malebranche s'avoue tenté, quand il médite sur l'infinité divine, de se regarder, lui et ses idées, comme des parties de Dieu; mais plus circonspect que Geulincx et que Spinosa, il surmonte cette tentation en déclarant ces choses de simples créatures de la puissance divine (3). Une idée le défend contre cette tentation, c'est l'idée rigoureuse du parfait, lequel exclut toutes parties. Dieu est un et tout, puisque cha-

(1) Ib. III, part. II, 8, 1, p. 114 b.
(2) *Entr. d'un phil. chrét.*, p. 376 b.
(3) *Méd. chrét.*, IX, 15. Je me sens porté à croire que ma substance est éternelle et que je fais partie de l'être divin, et que toutes mes diverses pensées ne sont que des modifications de la raison universelle. Ib. 16.

cune de ses perfections renferme en soi toutes les perfections (1). Tout l'univers est en Dieu, non pas comme une partie de Dieu, mais dans la simplicité de son essence; il est présent à toutes choses; mais nous ne pouvons dire qu'il est dans l'univers qu'en tant que tout l'univers est en lui (2). L'infinité de Dieu n'est pas contenue dans les perfections du monde; l'étendue créée n'est à l'infinité de Dieu que ce que le temps est à l'éternité (3). En face de cette simplicité de l'essence divine, toute pensée humaine paraît, il est vrai, s'évanouir; nous ne pouvons concevoir cette simplicité, qui pourtant renferme tout en soi sans distinction, puisque nous ne saurions avoir, selon Malebranche, deux pensées à la fois que d'une manière indistincte et confuse (4). Maintenant, sans se laisser égarer par aucun doute, il se forme une idée de la perfection infinie de Dieu, qui surpasse toute expérience et s'efforce d'embrasser tout ce qui est donné par l'expérience. Toutes les créatures, même les plus matérielles et les plus terrestres, sont en Dieu, mais d'une manière intellectuelle que nous ne pouvons comprendre. Dieu est le lieu des esprits; il se révèle dans le monde des esprits et dans celui des corps; nous pouvons le concevoir comme esprit, le concevoir comme étendue, puisque nous sommes obligés de lui

(1) *Entr. d'un phil. chrét.*, p. 367 b; *Rép. à M. Arnauld*, 5, 4, p. 78 sq.

(2) *Entr. sur la métaph.*, VIII, 6 sq.; IX, 12; *Entr. d'un phil. chrét.*, p. 365 a.

(3) *Entret. sur la métaph.*, VIII, 3; 4.

(4) *De la rech.*, III, part. I, 2, 1.

attribuer tout ce que l'esprit et l'étendue possèdent de perfections; mais ce serait nous faire de lui une idée indigne que de vouloir lui attribuer l'étendue et la pensée dans le sens imparfait, local, successif, où elles conviennent à ses créatures (1). Malebranche repousse donc, de la manière la plus décidée, la représentation cartésienne de Dieu comme un pur esprit; il faut prendre garde de le rabaisser jusqu'à notre essence humaine; nous devons lui attribuer tout ce que les choses de l'univers ont de perfections, jusqu'à celles qui appartiennent au monde corporel; mais il ne s'ensuit pas que Dieu soit corporel ou matériel (2). Malebranche indique en passant, à peu près comme Spinosa, que Dieu pourrait posséder beaucoup de perfections, que la création des choses corporelles et des choses spirituelles ne révèle pas; il taxe de témérité l'affirmation qu'il ne peut y avoir que des corps et des esprits, par la raison que nous ne connaissons que ces deux sortes de choses (3). Les procédés mathématiques, qui lui sont communs avec toute l'école de Descartes, lui fournissent le principe qu'il n'y a pas de rapport entre le fini et l'infini, et le conduit à cette conclusion que le monde incommensurable n'est rien

(1) *De la rech.*, III, part. II, 5, p. 108 a; 6, p. 109 a; *Entr. sur la métaph.*, VIII, 7.

(2) *De la rech.*, III, part. II, 9, 3, p. 119 a. Dieu est esprit, il pense, il veut; mais ne l'humanisons pas; il ne pense et ne veut pas comme nous. Dieu est plus au-dessus des esprits créés que ces esprits ne sont au-dessus des corps, et on ne doit pas tant appeler Dieu un esprit, pour montrer positivement ce qu'il est, que pour signifier qu'il n'est pas matériel.

(3) Ib., p. 118 b sq.; *Entret. sur la métaph.*, II, 2.

vis-à-vis de Dieu (1). Il ne prétend pas affirmer par là le néant absolu du monde; seulement aucune des idées qui peuvent se rapporter à la conception des choses de l'univers ne lui suffit pour exprimer la perfection de Dieu; il veut s'élever au-dessus de toute conception possible pour célébrer la gloire de Dieu; nous ne pouvons pas comprendre les propriétés absolues de Dieu (2). Parvenues à cette hauteur, ses idées courent risque de confondre le parfait et l'infini avec l'indéterminé (3).

Cette idée de l'être universel et infini soulève donc une difficulté grave, c'est de savoir comment un autre être peut exister avec lui; et diverses considérations viennent fortifier encore cette difficulté. Malebranche emploie la définition de la substance que Descartes avait transmise à Spinosa, et, dans son débat contre Spinosa, il ne peut se soustraire que par des faux-fuyants à la conclusion qu'il n'y a qu'une substance (4). Il admet aussi la puissance de Dieu dans un sens si universel, qu'elle semble ne plus laisser de place à aucune autre activité. Il déclare que Dieu est la seule cause véritable; toute chose n'existe que parce que Dieu la crée ou la conserve par une création continuée; les choses ne peuvent prétendre à aucune énergie qui leur soit propre (5). Nous ne devons donc

(1) *Entr. sur la métaph.*, XIV, 7, sq. L'univers comparé à Dieu n'est rien et ne doit être compté pour rien, *Tr. de la nat. et de la gr.*, I, p. 297 a.

(2) *Entr. sur la métaph.*, VIII, 8.

(3) Ib. II, 9.

(4) Corr. inéd., p. 118 sq.; Cf. *Entret. d'un phil. chrét.*, p. 368 b.

(5) *Rép. à la diss. de M. Arnauld*, 7, 4, p. 58; *De la rech.*, VI, part. II, 3, p. 219 b.

pas attribuer à la nature une puissance indépendante, car c'est là une idée païenne; la nature ne consiste que dans les volontés efficaces du Tout-Puissant (1). Les esprits ont avec Dieu le même rapport que la nature; ils ne possèdent rien par eux-mêmes; toute leur sagesse n'est que la lumière de Dieu (2). L'homme ne voit que parce que Dieu le fait voir, il ne veut que parce que Dieu l'anime (3). Ce serait néanmoins se méprendre sur les doctrines de Malebranche, que de le croire disposé à tout absorber en Dieu, comme le fait Spinosa. Il confesse avec beaucoup de force les difficultés que l'idée de Dieu, telle qu'il la conçoit, oppose à celle d'une création. Nous ne pouvons, comme il le fait observer, attribuer à l'être sans condition nulle volonté, qui ait d'autre fin que lui-même ; une volonté de ce genre ne peut se rencontrer que dans un être imparfait (4). Nous ne pouvons pas non plus admettre que Dieu soit nécessité à créer; il faut repousser toute émanation de Dieu (5). Mais il n'en faut pas moins distinguer de Dieu l'univers créé, comme un ouvrage de sa toute-puissance. S'il n'est pas permis d'attribuer à Dieu une volonté à la manière de notre esprit imparfait, on ne doit pas, d'autre part, le considérer comme impuissant; nous devons, au contraire, regarder tout ce qui est en lui

(1) *Entret. sur la métaph.*, IV, 11. Il n'y a point d'autre nature, je veux dire d'autres lois naturelles, que les volontés efficaces du Tout-Puissant.

(2) *Méd. chrét.*, p. 114 a.

(3) *Tr. de mor.*, I, 3, 15.

(4) *Entret. sur la métaph.*, IX, 2.

(5) Ib. VI, 5; *Tr. de la nat. et de la gr.*, I, 4.

comme efficace (1). Il est tout-puissant, c'est-à-dire qu'il peut tout ce qui n'implique point contradiction (2). Seulement nous ne comprenons point son efficace créatrice. Les idées de notre entendement nous abandonnent ici, parce que nous ne trouvons en nous rien d'analogue. Il faut donc invoquer, à leur place, l'autre source de nos connaissances, l'expérience, pour maintenir la doctrine de la création. L'expérience nous atteste notre existence et celle du monde corporel ; les modifications particulières de l'étendue et de la pensée, qu'elle nous fait connaître, ne peuvent être ramenées aux idées générales de la raison (3). Malebranche, il est vrai, recourt aussi, comme les théologiens, aux imperfections des choses de l'univers, et, en particulier, à la présence du mal, qui ne peut se trouver en Dieu, pour démontrer la nécessité d'attribuer au monde une existence différente de son être en Dieu (4); mais cette démonstration se présente chez lui subordonnée à un point de vue général, c'est que l'idée de Dieu ne nous représente que les types universels ou idées du possible, en sorte que les connaissances particulières du réel, lesquelles relèvent de l'expérience ou de la révélation naturelle, nous attestent une autre existence que celle de Dieu. C'est pour n'avoir pas distingué ces deux modes de connaissance que Spinosa a été précipité dans l'erreur (5). Nous devons invoquer les

(1) Corr. inéd., p. 139. Tout ce qui est en Dieu est efficace.
(2) *Entr. sur la métaph.*, III, 11.
(3) Corr. inéd., p. 118, sq.; 139.
(4) *Entret. sur la métaph.*, IX, 2.
(5) Corr. inéd., p. 100; 138; 139.

faits d'expérience, lorsque nous voulons démontrer l'action créatrice de Dieu ; ces faits démontrent qu'il existe autre chose que Dieu ; or cette autre chose a été nécessairement créée par Dieu, comme cela résulte de ce que rien ne peut être sans Dieu (1).

On voit qu'il est impossible d'entendre les idées de Malebranche sur la création, si ce n'est par ses théories de la connaissance. Après avoir établi que l'idée de l'infini, qui est en nous, fournit la preuve de l'existence de Dieu, il expose à quelles restrictions est soumise notre connaissance de l'infini. Il s'attache principalement ici à l'idée de l'étendue infinie. Nous voyons clairement que l'étendue intelligible ne peut avoir de bornes. Or nous ne pouvons pas tirer de nous-mêmes cette idée claire de l'infini, puisque nous ne sommes pas infinis (2). Mais l'idée de l'infini, telle que cette conception nous la donne, est bien loin d'épuiser l'incommensurable perfection de Dieu. Car l'espace infini est la plus imparfaite des choses ; quand je pense l'étendue infinie, je ne connais Dieu que dans une des perfections qu'il a communiquées à ses créatures (3). C'est ainsi que nous n'avons en général la connaissance de Dieu que par l'entremise des ouvrages qu'il produit en nous et dans les autres choses ; nous ne voyons pas son essence absolue, nous ne la voyons qu'en ce qu'elle a de participable par les créatures ; nous ne

(1) *Entret. sur la métaph.*, IX, 3. De s'imaginer que l'abondance divine puisse rendre Dieu impuissant, c'est aller contre un fait constant.
(2) *Entret. sur la métaph.*, I, 9.
(3) Ib. II, 1.

l'apercevons que dans les types, où Dieu voit comment il peut se communiquer à ses ouvrages (1). Malebranche insiste donc sur ce que nous ne connaissons Dieu que dans ses créatures; mais il oppose aux créatures l'idée du parfait, auquel nulle créature ne peut atteindre, et qui ne peut pas non plus être composé de créatures imparfaites. Cette opposition tient profondément à sa pensée, et il va jusqu'à douter que Spinosa ou tout autre aient jamais été assez insensés pour confondre l'univers avec Dieu (2). L'imperfection du monde nous force à le distinguer de la perfection de Dieu; l'imperfection de la connaissance que nous avons de Dieu nous est un témoignage assuré que nous ne sommes pas des parties de son essence, mais seulement des ouvrages, où il s'est révélé, autant que sa perfection est communicable.

Malebranche rapporte bien l'action créatrice de Dieu à l'indifférence de sa volonté, en faisant toutefois mainte réserve sur cette manière de la concevoir, qui humanise Dieu (3). Dieu ne peut créer que selon son essence; sa volonté ou son amour ne peuvent se rapporter aux créatures, mais seulement au bien qu'il est lui-même; il n'aime donc ses créatures que par rapport à lui, parce qu'elles sont ses créatures; il est l'u-

(1) *De la rech.*, III, part. II, 6, p. 109. Les esprits ne voient point la substance divine prise absolument, mais seulement en tant que relative aux créatures ou participable par elles. *Entr. sur la métaph*, VIII, 8.

(2) *Entr. sur la métaph.*, IX, 1.

(3) *Rép. à la diss. de M. Arnauld*, 3, 10, p. 21.

nique fin de ses actions (1). Il aime son ouvrage, mais il aime encore plus sa sagesse (2). La théorie de la création se modèle presque toujours chez Malebranche sur les théories de saint Thomas d'Aquin. Dieu ne se connaît pas seulement lui-même, il connaît aussi les différentes manières dont ses perfections sont participables ; de là résultent les exemplaires, selon lesquels il a créé ses créatures (3). L'acte de créer dépend donc de sa sagesse ou de sa raison ; celle-ci pose des limites à sa puissance. Ce n'est pas sans avoir en vue la doctrine de la Trinité que Malebranche relève cette opposition entre la sagesse de Dieu ou son Verbe, fondement de toutes les idées créatrices, et Dieu lui-même (4). Dieu ne peut, à cause de sa sagesse, choisir que l'ouvrage le plus parfait ; tout autre ouvrage ne serait pas digne de lui (5). Mais Dieu ne peut pas non plus, suivant la sagesse, prendre d'autres voies pour atteindre ses fins que les voies les plus simples, ni empêcher que les créatures ne restent créatures. De là résultent les restrictions apportées à la perfection de la création, restrictions que Malebranche soutient en général. D'abord le monde ne peut pas être éternel : au contraire, comme il procède de l'Éternel, l'éternité l'a

(1) *Entret. sur la métaph.*, IX, 3; *Tr. de l'amour de Dieu*, p. 247 a.

(2) *Méd. chrét.*, VIII, 22.

(3) *Entr. d'un phil. chrét.*, p. 372 a; *Tr. de l'amour de Dieu*, p. 247 a.

(4) La raison universelle est consubstantielle à Dieu. *Tr. de mor.*, I, 1, 1.

(5) *Tr. de la nat. et de la gr.*, II, 51; *Entr. d'un phil. chrét.*, p. 375 a.

précédé nécessairement (1). Non-seulement Dieu, mais aussi les idées créatrices existent avant les créatures. Dieu a tout fait, à la vérité, en une fois, et il n'a pas eu besoin d'observer, en créant, l'ordre des mouvements que régissent aujourd'hui les lois des mondes, car cet ordre devait d'abord être produit par la création (2); mais sa sagesse demande aussi un cours temporel des choses, qui, répondant à l'immutabilité divine, ne peut jamais être interrompu, et dans lequel tout est déterminé selon une loi universelle de la Providence (3). Dieu peut vouloir le monde, ou ne le vouloir pas; mais dès qu'il l'a une fois voulu, il ne peut plus changer sa volonté, parce qu'il ne veut pas successivement et que sa volonté est éternelle (4). La création entraîne donc la durée sans terme du monde, et la création continue implique l'immutabilité des lois générales de la nature. Après avoir créé le monde, Dieu ne demeure pas les bras croisés à côté de son ouvrage; mais ce qu'il a commencé, il le poursuit selon la même loi avec une volonté immuable (5). Ce cours temporel des choses est nécessaire dans l'ordre de l'esprit, comme dans celui de la nature; car il n'y a au commencement rien de plus informe que l'esprit, dans lequel néanmoins Dieu veut se révéler; il faut qu'il prenne une forme par le mouvement que Dieu

(1) *Tr. de la nat. et de la gr.*, I, 5; II, 53.
(2) *Entret. sur la métaph.*, X, 16.
(3) Ib. XII, 18; XIII, 8.
(4) Ib. VIII, 2; *Tr. de la nat. et de la gr.*, I, 4.
(5) *Entr. sur la métaph.*, IV, 10; VII, 7; *Tr. de la nat. et de la gr.*, I, 4.

imprime à sa volonté (1). Mais toute créature est nécessairement soumise à des limitations. Si Dieu produit quelque chose par sa volonté, ce ne peut jamais être qu'un être particulier. Les types particuliers des créatures sont opposés à la sagesse universelle de Dieu ; la simplicité de Dieu renferme en soi toutes les perfections ; les perfections particulières, propres aux choses de l'univers, n'égalent point cette simplicité universelle de toutes les perfections, car chacune d'elles exclut un nombre infini d'autres perfections. C'est ainsi que Malebranche déduit comment l'étendue infinie, telle qu'elle est d'une manière représentative dans la raison divine, ne saurait être confondue avec l'infinité de Dieu ; quoiqu'elle soit infinie, elle manque des perfections les plus essentielles, et la matière qui est représentée en elle, doit être considérée comme la dernière et la plus imparfaite des choses (2). Toute idée générale ne peut être réalisée que d'une manière particulière ; toute créature est donc un être particulier, elle est ceci ou cela, et tous les êtres particuliers qui composent la création sont par conséquent incapables de remplir l'infinité de l'être universel ; chaque être en soi, et l'ensemble de tous les êtres doivent donc être considérés comme quelque chose d'imparfait. Nous ne participons à la perfection de Dieu

(1) *De la nat. et de la gr.*, III, 1. Il n'y a rien de plus informe que la substance des esprits si on la sépare de Dieu... ; elle n'avance vers le bien qu'autant que Dieu la transporte ; elle n'est volonté que par le mouvement que Dieu lui inspire sans cesse.

(2) *Entret. sur la métaph.*, VIII, 8 ; *Entret. d'un phil. chrét.*, p. 365 a.

que d'une manière limitée et particulière (1). Nous ne pouvons donc pas attribuer à l'univers une perfection sans restriction. Seulement, Dieu l'a fait aussi parfait qu'il convenait à la sagesse et aux moyens appropriés à ses fins (2). Dieu aurait pu, selon Malebranche, créer un meilleur monde, mais non pas un plus simple et plus régulier, ni qui répondît davantage à la simplicité de son essence, et, par conséquent, à l'harmonie de toutes ses perfections (3). Malebranche appuie sur la régularité des phénomènes de l'univers, sur l'inviolabilité des lois de la nature. C'est par ces lois stables que la nature nous est compréhensible; sans les lois générales, qui gouvernent son développement, le monde nous offrirait l'image du chaos (4).

Ce point est pour Malebranche d'une importance capitale; car, malgré l'imperfection attachée à l'essence des créatures, il ne laisse pas que de vouloir accorder à notre raison une certaine perfection de connaissances. Il a beau relever l'infinité de l'étendue et de la matière, il est néanmoins profondément pénétré, comme Geulincx, de l'idée que la matière privée de raison est inférieure à l'esprit raisonnable ; et il est bien éloigné de vouloir, comme Spinosa, mettre en parallèle le corps et l'esprit. Il les trouve séparés par une différence immense. Car la raison de l'esprit est

(1) *Entret. sur la métaph.*, II, 4. Tous les êtres et créés et possibles, avec toute leur multiplicité, ne peuvent remplir la vaste étendue de l'être. Ib. 6.

(2) Ib. IX, 10.

(3) *Tr. de la nat. et de la gr.*, I, 14; *Entr. d'un phil. chrét.*, p. 375 a; *Méd. chrét.*, VII, 11.

(4) *Entr. d'un phil. chrét.*, p. 375 b.

une chose générale, tandis que la réalité corporelle est propre à chaque individu. L'échange de nos pensées prouve qu'il y a une raison universelle, de laquelle tous participent également (1). La différence des esprits repose uniquement sur celle des désirs, et ne sert qu'à introduire la variété dans l'ordre du monde spirituel (2), sans rendre nécessaire une division de la raison ; au contraire, la vérité se communique à chaque esprit sans être enlevée à un autre ; sa richesse subsiste toujours la même, quelque degré que les individus s'en approprient. Les biens du corps et les biens de la raison se présentent donc à nous comme parfaitement opposés ; on ne peut jouir des premiers qu'individuellement, et par conséquent sans les partager ; les seconds, au contraire, se communiquent tout entiers et sans division ; la possession de l'un ne retranche rien à celle de l'autre (3). Voilà sur quoi repose la société, la communauté intime, l'amitié que les esprits ont entre eux (4). Et nous sommes unis de cette manière non-seulement avec les hommes et les autres esprits, mais aussi avec Dieu, qui se communi-

(1) *Méd. chrét.*, II, 7.

(2) *De la rech.*, IV, 1, 1.

(3) *Tr. de mor.*, I, 3, 6, sq. Ceux qui possèdent ces biens particuliers en privent les autres... Mais la raison est un bien commun qui unit d'une amitié parfaite et durable ceux qui la possèdent ; car c'est un bien qui ne se divise point par la possession, qui ne s'enferme point dans un espace, qui ne se corrompt point par l'usage.

(4) *Entret. sur la métaph.*, IV, 2 sq. Il ne peut y avoir d'amitié durable et sincère si elle n'est appuyée sur la raison, sur un bien immuable, sur un bien que tous puissent posséder sans le diviser... La raison est toujours le lien de notre société... La vérité se donne tout entière à tous et tout entière à chacun de nous. Tous les esprits s'en nourrissent, sans rien diminuer de son abondance.

que intimement à nous (1). Connaître la vérité, c'est connaître comme Dieu connaît; aimer le bien, c'est aimer comme Dieu aime; nous sommes donc, dans nos opérations spirituelles, participants de l'Être divin. Je ne puis connaître quant à présent qu'un petit nombre des vérités que Dieu connaît; je ne puis connaître et vouloir que partiellement l'ordre qu'il veut (2). Mais cela suffit pour m'ouvrir de plus vastes espérances. Malebranche est convaincu, tout comme les théosophes, que l'idée de l'âme humaine, du microcosme, renferme toute beauté et toute vérité. Si nous pouvions contempler le type, sur lequel Dieu nous a faits, cette vue nous ferait oublier tout le reste et négliger tous nos devoirs. Il est donc bon peut-être que Dieu nous ait caché notre essence, jusqu'à ce que nous soyons capables de la comprendre sans perdre pour cela de vue jusqu'à Dieu même (3).

On pourra remarquer qu'il fallait ces éclaircissements sur l'essence de l'esprit pour lever les difficultés, que présente la manière dont Malebranche s'explique sur le rapport de la création à Dieu. Il semblait incliner en somme à considérer la création de Dieu

(1) *Tr. de mor.*, I, 1, 3, sq.; *Tr. de la nat. et de la gr.*, I, 6.

(2) *De la rech.*, V, 5, p. 177. Lorsque l'esprit voit la vérité, non-seulement il est uni à Dieu, il possède Dieu, il voit Dieu en quelque manière, il voit aussi en un sens la vérité comme Dieu la voit. De même, lorsque l'on aime selon les règles de la vertu, on aime Dieu... Mais non-seulement c'est aimer Dieu, c'est encore aimer comme Dieu aime. *Tr. de mor.*, I, 1, 4.

(3) *Méd. chrét.*, IX, 21. « Or si tu avais une idée claire de toi-même, si tu voyais en moi cet esprit archétype sur lequel tu as été formé, tu découvrirais tant de beautés et tant de vérités en le contemplant que tu négligerais tous tes devoirs. »

comme un ouvrage imparfait, et même comme un néant vis-à-vis de Dieu, parce que les choses limitées perdent toute valeur par rapport à l'infini. Or ces propositions n'ont d'application que lorsqu'il est fait abstraction du principe divin dans le monde, lorsque Malebranche ne considère, à la façon de Geulincx, le monde qu'en tant que monde corporel et sous son aspect profane, au lieu de le considérer comme participant de la raison et du divin. Dès qu'il regarde, au contraire, à la raison, qui doit révéler Dieu, il trouve le monde parfait. Dieu ne pouvait que se complaire dans un tel ouvrage. Mais quand même le monde serait infini dans l'espace, composé d'un nombre infini de tourbillons, qu'y aurait-il eu de divin à cela ? La participation du Verbe divin, de la Sagesse, qui illumine la raison, pouvait seule communiquer à l'univers le caractère divin, qu'il devait nécessairement posséder (1). Malebranche se rattache à la doctrine de l'Église, selon laquelle Dieu a tout fait dans l'univers pour l'homme, et l'homme pour l'Église, en vue de sa propre gloire (2). Or l'Église dépend du Christ, du Verbe de Dieu, de la raison universelle, et Christ unit tout l'univers, les anges eux-mêmes, avec Dieu ; il comble la distance infinie qui sépare Dieu et les créatures ; il consacre l'ouvrage de Dieu, que dis-je ? il doit nous

(1) *Entret. sur la métaph.*, IX, 5 sq. Un monde fini, un monde profane, n'ayant encore rien de divin, ne peut avoir de rapport à son action, qui est divine. Ib. XIV, 7 sq. Tout est profane par rapport à Dieu et doit être consacré par la divinité du Fils, pour être digne de la sainteté du Père.

(2) Ib. XI, 10.

faire dieux, selon l'expression des Pères de l'Église, que Malebranche emploie (1). La signification divine et sainte de l'univers achève seulement la doctrine de Malebranche sur la création. Cette création devrait être considérée comme un ouvrage indigne de Dieu, si elle n'avait pour fin de le glorifier et de le révéler; or cette révélation ne se consomme que dans l'esprit, dans la communauté des êtres raisonnables au sein de l'Église; et c'est ainsi que sa philosophie se relie de la manière la plus étroite à l'Église et aux doctrines de la révélation positive.

Avant de soumettre à l'examen ses vues sur ce dernier objet, il est nécessaire d'approfondir encore ses doctrines sur le monde et sur la connaissance que nous en avons. Toute grande et infinie que nous paraisse être la destination de notre raison, il faut reconnaître que cette raison est bien faible dans notre état présent. L'expérience montre que l'homme n'est pas un pur esprit, qu'il est soumis à des actions étrangères incessantes, qu'il dépend de son corps et du monde corporel qui l'environne (2). Nous sommes assujettis également à nous développer dans le temps; nos idées n'apparaissent dans notre conscience que successivement, et nous ne pouvons apercevoir en nous l'éternelle unité (3). Nous n'avons pas d'idée claire du suprasensible; nous ne le connaissons pas dans sa vérité nécessaire, mais dans ses relations for-

(1) Ib. xiv, 7; 10; *Tr. de la nat. et de la gr.*, i, 1.
(2) *De la rech.*, v, 2.
(3) *Méd. chrét.*, i, 18; *Entret. sur la métaph.*, xiii, 2.

tuites, auxquelles est soumise notre vie pratique (1). Nous ne pouvons rien comprendre, car toute chose a des rapports infinis que nous ne pouvons embrasser ; et de là nos erreurs, quand nous voulons énoncer un jugement sur les choses (2). Nous n'avons pas même d'idée claire de ce qui nous est le plus intime, savoir de nous-mêmes (3). De même que notre entendement a peu de lumière, de même notre volonté ne peut rencontrer le juste ; car, aveugle en elle-même, elle ne pourrait être guidée que par l'entendement (4).

A l'exemple des cartésiens, Malebranche impute surtout à nos sens la limitation de nos connaissances. Nous avons vu combien il trouvait de confusion dans notre jugement sensible. Nous instruire par les sens des propriétés des choses, c'est à quoi il ne faut pas penser. Nulle propriété sensible ne convient aux choses qui sont hors de nous ; la sensation est une simple modification de notre âme, et, comme telle, n'a rien de commun avec le corporel (5), ne représente rien hors de nous (6). On voit ici une conséquence rigoureuse des principes cartésiens, qui combattent l'existence des qualités sensibles, et mettent entre l'esprit et le corps une telle opposition, que les modifications de l'un ne peuvent rien avoir de commun avec celles de l'autre. Les sensations ne peuvent pas plus nous en apprendre sur Dieu, puisque la sensation ne con-

(1) *De la rech.*, I, 3, 2, p. 8 a ; écl. 3, p. 299 a.
(2) Ib. III, part. II, 9, 3, p. 118.
(3) *Entret. sur la métaph.*, II, 10 ; III, 3.
(4) *De la rech.*, I, 1, 2.
(5) *Entr. sur la métaph.*, III, 12.
(6) *Rép. à M. Arnauld*, 5.

vient pas à Dieu (1). Par la sensation, nous savons d'abord qu'une modification que nous éprouvons est dans notre âme ; nous savons aussi qu'elle ne vient pas de notre âme ; car, si nous l'avions produite, nous en serions informés et ne la sentirions pas naître sans notre volonté ou même malgré nous (2). Or la sensation nous dérobe son origine, nous ne savons pas d'où elle vient. Malebranche, il est vrai, trouve, comme nous l'avons remarqué, que, lorsque nous rapportons la sensation au monde extérieur, nous le faisons par un jugement naturel, mais ce jugement a toute la confusion des représentations sensibles, et nous ne pouvons pas nous y fier.

Il s'ensuit que Malebranche est conduit, comme Geulincx, à la doctrine des causes occasionnelles. Il a moins développé que son devancier les raisons immédiates de cette doctrine, qui résidaient dans l'opposition de l'esprit et du corps ; il s'est à peu près contenté de les indiquer ; mais il donne à cette doctrine une portée plus générale.

Il ne peut être question d'une union de l'âme et du corps dans l'acception propre du mot, cela n'est pas douteux. On reconnaît habituellement que les corps extérieurs ne peuvent agir immédiatement sur notre âme ; mais notre corps est lui-même un corps extérieur à nous, et nous ne pouvons par conséquent admettre entre notre âme et lui aucune espèce d'union immédiate. Cette expression d'union du corps et de l'esprit

(1) *De la rech.*, III, part. II, 6, p. 111 a.
(2) *Entr. d'un phil. chrét.*, p. 369 b ; *Entr. sur la métaph.*, VII, 3.

est donc équivoque et indéterminée (1). Le corps et l'esprit sont des choses si opposées qu'on ne peut admettre une liaison nécessaire entre leurs modifications respectives que par une hypothèse tout à fait invraisemblable (2). Malebranche attaque surtout cette hypothèse en ce qui concerne l'efficace du corps. Le corporel doit sans doute être placé au-dessous du spirituel; Malebranche en conclut avec saint Augustin que Dieu ne peut avoir prêté au corps la puissance d'agir sur l'esprit, bien plus, de le contraindre et de le dominer; car Dieu doit tout ordonner selon sa valeur (3). L'idée du corps implique aussi qu'il ne peut agir ni sur l'esprit, ni sur d'autres corps, ni sur lui-même; car toute action du corps se résoudrait en mouvement; or le corps ne peut ni se mouvoir lui-même, ni bien moins encore communiquer un mouvement à une autre chose. La puissance motrice n'est pas corporelle. Il faudrait attribuer à un corps des pensées et des inclinations, et par conséquent le spiritualiser, pour soutenir qu'il est capable de se mouvoir et de donner par son mouvement l'impulsion à d'autres choses. La substance étendue du corps est purement passive; elle peut subir des changements par le mouvement, mais non en produire (4). Mais d'autre part

(1) *De la rech.*, préf., p. xxi, not.; *Entr. sur la métaph.*, vii, 3.

(2) *De la rech.*, v, 1, p. 164 b.

(3) Ib. iii, part. ii, 6; v, 1; *Entr. sur la métaph.*, iv, 7; *Conv. chrét.*, p. 198 b. C'est une loi inviolable que les choses inférieures doivent servir aux choses supérieures. *Tr. de l'am. de Dieu*, p. 247 a.

(4) *Conv. chrét.*, p. 198 b, sq.; *Rép. à M. Arnauld*, 7, 5; *Entret. sur la métaph.*, iv, 11; vii, 2; 5, sq.

l'esprit ne peut agir ni sur le corps ni sur d'autres esprits. On convient généralement que nul esprit ne peut agir immédiatement sur l'autre; mais il n'est pas moins impossible qu'il exerce une action sur un corps, car il n'est pas étendu dans l'espace pour pouvoir produire des mouvements dans l'espace. Le résultat énoncé est donc une séparation absolue des substances entre elles, au moins des substances de l'univers (1). Pour maintenir la liaison causale des substances, on invoque leur limitation réciproque; mais il n'est pas besoin d'admettre une limitation de cette espèce; la substance finie est bornée par sa propre nature; ce qui l'environne ne contribue en rien à la limiter (2). Les modes de l'être, qui appartiennent à telle ou telle substance, ne sont attachés qu'à cette substance, et ne peuvent être transportés d'une substance à l'autre (3). Nous apercevons ici le principe le plus général, qui pousse Malebranche à l'occasionalisme. Il accepte l'idée de la substance telle que Descartes l'a définie. Toute substance doit se concevoir par soi, et son être est séparé de tous les autres. D'où il suit que nulle substance ne dépend d'aucune autre, qu'il n'y a point d'union cau-

(1) *Entr. sur la métaph.*, IV, 11. Il n'y a nul rapport de causalité d'un corps à un esprit. Que dis-je? il n'y en a aucun d'un esprit à un corps. Je dis plus, il n'y en a aucun d'un corps à un corps, ni d'un esprit à un autre esprit.

(2) Corr. inéd., p. 173. Pour la terminer, il ne faut rien; il suffit qu'elle soit telle qu'elle est. La rondeur de la boule n'appartient qu'à la boule et ne dépend nullement de ce qui l'environne; que ce soit de l'air ou rien, c'est la même chose.

(3) *Rép. à M. Arnauld*, 7, 6, p. 61. Il y a contradiction que des modes aillent de substance en substance.

sale entre elles. Aucune créature n'a de puissance sur d'autres créatures (1).

Mais comme les substances créées dépendent de Dieu, selon l'idée que nous en avons, l'union qui est entre elles repose sur cette union avec la cause universelle. La volonté de Dieu les unit, puisqu'elle leur a assigné leur place respective et les rapports déterminés, qu'elles soutiennent les unes avec les autres. Toute liaison causale particulière, par laquelle nous voulons expliquer les phénomènes, nous ramène en définitive à la volonté de Dieu ; car c'est en vertu de cette volonté que les choses de l'univers sont en harmonie. La liaison universelle ne s'explique que par une cause universelle (2). Il n'y a que le supérieur qui puisse agir sur l'inférieur ; or le supérieur c'est Dieu, qui dispose des corps et des esprits (3). Dieu donne à toutes choses la puissance, par laquelle les changements qui ont lieu en elles influent sur d'autres choses. Or cette puissance consiste uniquement dans la loi universelle de la nature, qui est l'*immuable* volonté de Dieu. Par ce décret de sa sagesse, il a décidé que toutes choses doivent être et changer dans un ordre déterminé. Par conséquent, dès qu'une chose

(1) Ib. 7, 2, sq. Il n'est pas possible de découvrir ni dans l'idée de l'étendue, ni dans les volontés des esprits créés, une puissance véritable et réelle sur les autres créatures.

(2) *Conv. chrét.*, III, p. 210. Je ne serais pas philosophe si je cherchais quelque cause particulière de cet effet général ; je dois recourir à la cause générale, qui est la volonté de Dieu, et non à des facultés ou à des qualités particulières. *Entr. sur la nat.*, IV, 8 ; 11 ; *Rép. à M. Arnauld*, 7, 4 sqq. ; *De la rech. de la vérit.*, III, part. II, 6, p. 109 b.

(3) *De la rech.*, III, part. II, 6 ; IV, 10, 1.

change, l'autre chose doit éprouver un changement correspondant. Toutefois une chose n'est pas la cause du changement qui se produit dans une autre, cette cause est la volonté de Dieu ; on ne peut voir dans la première chose qu'une cause accidentelle, une occasion qui fait que Dieu produit dans l'autre chose un changement correspondant. Ces causes occasionnelles peuvent s'appeler causes naturelles, puisqu'il est établi, dans le cours naturel des choses, et selon une loi éternelle, qu'à tout changement dans une chose répond un changement dans une autre chose ; mais, après tout, l'accord permanent et toujours réalisé entre les états des choses repose exclusivement sur l'immuable volonté de Dieu, de qui tout dépend en dernier ressort (1).

La doctrine des causes occasionnelles résulte donc de ce que Dieu suit dans le gouvernement du monde une loi universelle, comme il convient à sa sagesse, à sa simplicité, à son immutabilité, et de ce que les individus bien que subsistant et changeant en eux-mêmes, ne laissent pas d'être toujours dans une parfaite harmonie. On peut donc trouver dans une chose l'occasion par laquelle une autre chose éprouve un état correspondant, c'est-à-dire est mise par Dieu dans

(1) *De la rech.*, VI, part. II, 3, p. 222. Il n'y a donc qu'un seul vrai Dieu et qu'une seule cause qui soit véritablement cause, et l'on ne doit pas s'imaginer que ce qui précède un effet en soit la véritable cause. Dieu ne peut même communiquer sa puissance aux créatures ; il n'en peut faire de véritables causes ; il n'en peut faire des dieux. Corps, esprits, pures intelligences, tout cela ne peut rien. *Entr. sur la métaph.*, IV, 11.

cet état, conformément au cours permanent de la création ou à la loi universelle de la nature. C'est à cela seulement que doit se réduire ce qu'on appelle généralement union de l'âme et du corps. Cette union n'est qu'un cas particulier de la loi universelle, qui règle la liaison ou la communication des substances ; et en effet Malebranche tire de la doctrine des causes occasionnelles non-seulement l'explication de l'union du corps et de l'esprit, mais la solution de plusieurs autres questions. Il n'y a pas, à proprement parler, d'union entre le corps et l'esprit, il n'y a qu'harmonie naturelle et réciproque (1). Les sensations ne sont autre chose que des effets de Dieu en nous ; il les produit conformément à l'archétype du monde corporel qui est en lui (2). Dieu fait naître en nous des sensations pour nous informer qu'il existe hors de nous des corps, et qu'ils nous sont présents. Il veut éveiller en nous par ce moyen des sentiments et des désirs, que nous devons avoir relativement à d'autres choses (3). Nous ne devons pas juger sur ces sensations de ce que les choses sont en elles-mêmes, mais connaître ce que les choses sont par rapport à notre corps. Elles lui

(1) *De la rech.*, II, part. II, 5, p. 48 a ; *Entr. sur la métaph.*, VII, 15.

(2) *Entr. sur la métaph.*, v, 5. C'est donc l'idée ou l'archétype des corps qui nous affecte diversement. Je veux dire que c'est la substance intelligible de la raison qui agit dans notre esprit par son efficace toute-puissante, et qui le touche et le modifie de couleur, de saveur, de douleur, par ce qu'il y a en elle qui représente les corps.

(3) *De la rech.*, III, part. II, 6, p. 111 a. Dieu joint la sensation à l'idée, lorsque les objets sont présents, afin que nous le croyions ainsi, et que nous entrions dans les sentiments et dans les passions que nous devons avoir par rapport à eux.

sont présentes, elles sont liées avec lui dans l'espace; de là les sensations ou agréables ou désagréables qui s'élèvent en nous, selon que notre vie est ou troublée ou favorisée par les choses (1). Nous devons de plus faire servir nos sens à la conservation de notre vie, sans leur soumettre notre esprit ou notre jugement sur la vérité (2). De même que Dieu a uni toutes choses entre elles, il nous a unis aussi à toutes choses, mais sans nous y soumettre; car c'est un péché de soumettre l'inférieur au supérieur, et nous nous rendons coupables de ce péché toutes les fois que nous faisons dépendre notre esprit des choses corporelles (3).

Nous pouvons toutefois nous soustraire par notre entendement à la dépendance de l'impression sensible. Nous pouvons connaître, par les idées claires et distinctes qui sont en lui, ce que sont les choses. C'est un fait constant que l'entendement renferme des idées de ce genre; ce fait se manifeste dans la connaissance mathématique du monde corporel, par laquelle nous savons que l'essence des corps ne consiste pas dans des qualités sensibles, mais dans l'étendue, la figure et le mouvement. Malebranche applique encore à cette théorie des idées de l'entendement la doctrine des causes occasionnelles. Les phénomènes sensibles sont les causes occasionnelles de notre attention, l'atten-

(1) Ib. I, 5, 3; 13, 1.
(2) Ib. I, 20, 1.
(3) Ib. V, 2, p. 166 a. C'est l'ordre de la nature, c'est la volonté du Créateur que tous les êtres qu'il a faits tiennent les uns aux autres. Nous sommes unis en quelque manière à tout l'univers, et c'est le péché du premier homme qui nous a rendus dépendants de tous les êtres, auxquels Dieu nous avait seulement unis.

tion la cause occasionnelle qui nous fait découvrir les idées de l'entendement (1). Il cherche à se rendre un compte encore plus exact de la possibilité de ce progrès, et commence pour cela par écarter les fausses explications de ce problème (2). Il va de soi qu'il combat la théorie d'après laquelle des choses corporelles peuvent nous communiquer, par l'entremise des impressions sensibles, les idées de l'entendement (3). Il est également impossible que l'âme produise d'elle-même les idées des choses. Admettre qu'elle le puisse, c'est, selon Malebranche, la plus folle des prétentions, c'est un délire d'amour-propre dans l'esprit humain, car il s'ensuivrait que l'esprit serait capable de produire tout le monde suprasensible des idées, qui est bien supérieur au monde sensible; c'est attribuer à l'esprit une puissance créatrice, plus encore, la toute-puissance (4). La doctrine des idées innées est aussi rejetée. Malebranche lui objecte en particulier qu'elle supposerait l'infini créé en nous d'une manière infinie, puisque nous pouvons concevoir un nombre infini d'idées mathématiques dans des rapports infinis; de plus, les idées générales de l'entendement renferment toujours en soi l'infini; si donc elles étaient créées avec nous, cela porterait atteinte au principe selon lequel tout ce qui est créé est nécessairement particulier et limité (5).

(1) *Entr. sur la métaph.*, v, 5; xii, 10.
(2) Enumération des hypothèses possibles, *De la rech.*, iii, part. ii, 1, 2.
(3) Ib. iii, part. ii, 2.
(4) Ib. 3; *Entr. sur la métaph.*, i, 7.
(5) *De la rech.*, iii, part. ii, 4.

Un autre point de vue est pareillement écarté; c'est que l'âme trouve et voie en elle-même les idées; nous ne trouvons en nous que nos modifications, que des modes transitoires et successifs de l'être, et nous n'avons jamais par conséquent qu'une connaissance confuse et imparfaite de nous-mêmes. Bien loin d'avoir en nous l'idée des autres choses, nous n'avons pas même en nous l'idée de nous-mêmes. Parmi les idées que nous apercevons avec clarté et distinction, se rencontre celle de l'étendue infinie, que sans doute nous ne pouvons trouver en nous comme une modification de notre esprit fini. L'imperfection de notre être doit nous convaincre que nous ne portons pas en nous l'universel, que nous ne sommes pas notre propre lumière, et ne pouvons découvrir en nous-mêmes la perfection, l'universalité, l'éternité, la nécessité de la vérité pure et intelligible (1). Après avoir écarté toutes ces conceptions, Malebranche n'en voit plus qu'une seule possible; c'est de soutenir que nous voyons en Dieu les idées de l'entendement pur. Or nous connaissons par ces idées toute vérité; nous voyons donc tout en Dieu. Dieu est la vérité de toutes choses, la lumière qui nous éclaire, la raison universelle dont nous dépendons dans tout notre être; nous sommes très-intimement

(1) Ib. 5; 7, 4; *Entr. sur la métaph.*, I, 8; II, 10; *Méd. chrét.*, I, 18. Mais, je te prie, peut-on tirer d'un être aussi limité que tu es, les idées de tous les êtres; d'un être d'une seule espèce, les idées de toutes les espèces; d'un être imparfait et déréglé, les idées que tu as de la perfection et de l'ordre? Trouveras-tu dans la mutabilité de ta nature des vérités nécessaires, dans l'inconstance de ta volonté des lois incapables de changement, dans un esprit de quelques jours, des vérités et des lois éternelles?

unis à lui; il peut être conçu comme le lien des esprits. D'où il résulte que notre esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu, supposé que Dieu veuille bien les lui révéler (1).

Ne nous étonnons pas de trouver dans l'école cartésienne ce retentissement des doctrines théosophiques; déjà Descartes s'était montré peu éloigné de rapporter les lumières de notre esprit à l'immédiate aperception de la vérité en Dieu. La formule de Malebranche rappelle celle dont Geulincx, écho des expressions scolastiques, s'était servi, en disant que nous touchons les idées en Dieu. Chez Malebranche, comme chez Geulincx, les vues théosophiques procèdent de ce qu'il soutient, en thèse absolue, la dépendance où les créatures sont de Dieu, dans l'ordre corporel comme dans l'ordre spirituel. De là la liaison de sa doctrine de la vision en Dieu et de son système des causes occasionnelles. C'est Dieu qui produit en nous les sensations de plaisir ou de déplaisir (2), tout comme il produit les idées qu'il nous laisse voir. Il est la vraie cause; comme tel, il sait tout et révèle tout. Nous ne pouvons voir qu'en lui la vraie cause.

Mais les vues théosophiques, qui se remarquent ici, subissent de sérieuses restrictions. Deux considérations principales viennent les modifier.

Premièrement, Malebranche ne prétend pas sacrifier l'activité propre de notre esprit dans la connais-

(1) *De la rech.*, III, part. II, 6. Nous voyons toutes choses en Dieu. Ib., écl., X; *Entr. sur la méteph.*, I, 10.

(2) *Entr. sur la métaph.*, III, 5.

sance. Nous devons voir nous-mêmes. Parmi les raisons, sur lesquelles il appuie sa doctrine de la vision en Dieu, il insiste particulièrement sur ce que nous devons nécessairement voir de loin, d'une manière confuse, à travers un nuage, les idées de l'entendement pour les chercher. Il nous faut de l'attention pour les découvrir (1). De cette attention dépend donc notre connaissance des vérités éternelles; cette attention est notre affaire; elle fait partie de la saine raison, qui doit nous guider par la méthode scientifique; c'est sur elle que repose notre liberté, et nous ne participons aux idées universelles que par son moyen (2). Voilà le fondement de l'union du physique et du moral, du naturel et du surnaturel, union sur laquelle Malebranche fait reposer tout son système. Cette considération dépouille le principe de la vision en Dieu du caractère mystique, qu'il était permis d'y apercevoir au premier abord. Ce principe n'est au fond qu'un avertissement de diriger sur Dieu notre attention, car en lui nous connaissons la cause de toutes choses et la source de toute vérité. Malebranche n'omet pas non plus de signaler la liaison de notre attention avec nos sensations. Les passions mêmes, auxquelles Dieu nous a assujettis, ne sont pas sans utilité; elles excitent

(1) *Entr. sur la métaph.*, I, 7. Vous ne pouvez vouloir le voir de près, le voir distinctement, si vous ne le voyez déjà confusément et de loin. Votre attention vous en approche; elle vous le rend présent, elle le forme même.

(2) *De la rech.*, VI, part. I, 1; *Entr. sur la métaph.*, III, 10; *Méd. chrét.*, I, 2. Je sens que la lumière se répand dans mon esprit à proportion que je le désire, et que je fais pour cela un certain effort que j'appelle attention.

notre entendement et l'arrêtent sur les objets qui nous les inspirent. Il faut que nous nous intéressions aux choses pour leur accorder une attention soutenue; seulement nous devons tenir notre cœur hors des atteintes de la passion (1).

En second lieu, Malebranche atténue ce qu'il y a de théosophique dans son principe, en n'admettant notre vision en Dieu qu'avec des réserves considérables. Nous ne pouvons, comme il a été dit, voir l'essence absolue de Dieu, nous ne pouvons le connaître que dans ses rapports à la création. Cela coupe court à toute recherche subtile pour découvrir les motifs de la création. Toutes les idées particulières ne sont autre chose que la substance de Dieu, mais uniquement dans ses rapports aux créatures (2). Nous ne devons donc prétendre à contempler que les archétypes des créatures en Dieu. C'est là encore une restriction toute cartésienne, puisque les recherches sur l'essence des choses en Dieu sont réduites exclusivement à l'investigation des lois mathématiques qui régissent le monde corporel. Dieu nous parle de deux manières, par notre lumière intérieure ou la raison universelle, et par les sens (3). La lumière intérieure nous découvre les idées éternelles, la raison du sensible; les sens nous font connaître le monde sensible ou réel. On distingue

(1) *Entr. sur la métaph.*, x, 17.

(2) *De la rech.*, I, 5, 1; v, 8, p. 188 b; *Tr. de la nat. et de la gr.*, II, 37.

(3) *Tr. de l'am. de Dieu*, p. 249 a. Toutes nos idées particulières ne sont que la substance de Dieu même en tant que relative aux créatures. *De la rech.*, III, part. II, 6, p. 111 a.

quatre espèces de connaissances, selon la diversité des objets. Nous connaissons Dieu par lui-même ; il est le seul que nous puissions connaître de cette façon, parce que seul il est la cause efficace de toutes choses, cause lumineuse par elle-même et qui illumine notre entendement ; cette connaissance est du reste très-défectueuse ; elle nous informe de l'existence de Dieu, mais ne nous découvre pas son essence (1). Nous connaissons le monde corporel par l'idée que nous voyons de lui en Dieu ; cette connaissance est la plus parfaite ; nous pouvons déduire de l'idée de l'étendue tous les modes de l'être, qui peuvent convenir au corps. Nous ne faisons, il est vrai, cette déduction que successivement ; mais cela tient uniquement à notre imperfection, et ne découle pas du tout de la connaissance par l'idée (2). Notre âme ne nous est pas connue de la même manière. Nous ne sommes informés d'elle que par notre conscience ; nous ne pouvons déduire de son idée ses modes d'être ; Dieu n'a pas voulu nous découvrir l'idée de nous-mêmes (3). Enfin nous connaissons encore qu'il existe d'autres âmes, d'autres hommes, d'autres intelligences (4). Cette connaissance est la plus imparfaite de toutes, et n'a pour base qu'une conjecture, liée à ce que nous savons des lois générales établies par Dieu ; mais, en somme, cette conjecture suppose simplement une analogie que d'autres esprits ont avec

(1) *Méd. chrét.*, III, 2.
(2) *De la rech.*, III, part. II, 7, 2.
(3) Ib. 2.
(4) Ib. 4.

le nôtre, et peut en cela être erronée (1). Si donc nous voulons suivre les pures idées de notre entendement, lequel ne peut nous tromper, nous devons circonscrire nos réflexions sur le monde corporel et rechercher les lois de la nature au moyen des idées mathématiques.

Cette dernière considération enferme les vues théosophiques de Malebranche dans un cercle si étroit d'investigation scientifique, qu'elles ne peuvent guère entraîner de conséquences fâcheuses. Mais ce que ce cercle enveloppe ne satisfait pas les intérêts de l'homme. Nous pouvons étudier et connaître scientifiquement la nature ; quant au domaine de la vie spirituelle, nous savons qu'il existe, et c'est tout. Mais pouvons-nous perdre de vue que ce domaine a une bien plus haute valeur que celui de la nature? Pouvons-nous nous interdire de jeter un coup d'œil dans la vie morale, dont notre salut dépend, quoique nous devions d'avance nous avouer nécessairement que nous ne pouvons nous guider dans cette recherche par de pures idées de l'entendement? Nous avons vu que la philosophie cartésienne a conduit aussi Pascal à un résultat analogue. Pascal a pu s'arrêter au doute et se jeter dans les bras de la foi; Malebranche ne le veut pas. Il croit qu'après tout nous pouvons savoir quelque chose de Dieu, de notre âme, et former au moins des conjectures sur les autres esprits. Il ose suivre ces indices et se former une doctrine sur la signification morale du monde.

(1) Ib. 5.

Le résultat auquel les recherches scientifiques sur nos connaissances avaient abouti dans l'école cartésienne, était certes assez surprenant pour provoquer des recherches nouvelles. Le monde corporel nous est plus familier que notre âme; nous ne pouvons ni peser ni mesurer celle-ci, et nous n'en avons pas d'idée, comme conclut Malebranche. Il est directement conduit par là aux idées de la théodicée. Et comment n'y aurait-il pas incliné, puisque dans son embarras il nommait le monde un ouvrage négligé de Dieu (1)? Il est difficile, à la vérité, de comprendre pourquoi Dieu nous a révélé les idées qui nous conduisent à la connaissance du monde corporel et caché l'idée de notre propre esprit. Il se pourrait, selon une présomption de Malebranche, que Dieu l'eût fait, de peur que nous ne vinssions à nous enorgueillir et à nous trop livrer au plaisir de contempler cette idée (2); quant à celle du monde, il ne pouvait s'empêcher de nous les découvrir, parce que la connaissance des instruments ou causes occasionnelles, au moyen desquels nous devions atteindre notre but, nous était indispensable. Malebranche signale une raison plus particulière encore, en représentant le corps comme une victime que nous devons offrir à Dieu pour obtenir sa grâce. Il fallait qu'à cette fin le corps fût très-étroitement uni à notre esprit, et nous ne pouvions recevoir

(1) *Méd. chrét.*, VII, 11.

(2) *Tr. de l'am. de Dieu*, p. 249 b. C'est apparemment pour cela qu'il ne nous a pas donné l'idée claire de notre âme, de peur que nous ne nous occupassions trop de son excellence. *Méd. chrét.*, IX, 20.

une idée claire de nous-mêmes, parce que nous aurions compris, si nous l'avions eue, que le corps ne nous appartenait pas. Notre vie présente est une épreuve. Cet état comporte la réunion d'une cause occasionnelle à la cause universelle de nos actions (1).

Cela pourtant n'explique pas tout. Encore que notre esprit dût être uni à notre corps de l'union la plus étroite, il semble contraire néanmoins à la sagesse divine que nous vivions dans la dépendance du corps, qu'il nous trouble, nous trompe, nous empêche de penser aux vrais biens de la vie. C'est un désordre que nous apercevons dans le monde (2). Malebranche, ne pouvant l'imputer au décret divin, le rapporte tout entier au péché de l'homme. Avant sa chute, l'homme était nécessairement lié sans doute avec le corps, mais il devait aussi lui commander toujours, et être en état, quand ses efforts l'exigeaient, de surmonter tous les obstacles opposés à la vie spirituelle. Nous possédons encore aujourd'hui un reste de cet empire sur le corps dans la vivacité de nos idées spéculatives (3). Mais l'homme avait une volonté libre; il en a abusé, et il a introduit de cette manière le désordre dans le monde.

(1) *Entr. sur la métaph.*, IV, 12; *Tr. de mor.*, I, 10, 5; *Méd. chrét.*, IX, 19.

(2) *Entr. sur la métaph.*, IV, 17. Quoique Dieu puisse unir les esprits aux corps, il ne peut les y assujettir. Que la piqûre me prévienne et m'avertisse, cela est juste et conforme à l'ordre ; mais qu'elle m'afflige et me rende malheureux, qu'elle m'occupe malgré moi, qu'elle trouble mes idées, qu'elle m'empêche de penser aux vrais biens, certainement c'est un désordre.

(3) *Entr. sur la métaph.*, IV, 18; *Tr. de mor.*, I, 10, 15; *Tr. de la nat. et de la gr.*, II, 27.

Il n'était pas facile à Malebranche, dont la doctrine exagère partout la dépendance des créatures vis-à-vis du Créateur, de maintenir la liberté de la volonté. Comme il avoue d'ailleurs que nous n'avons pas d'idée de nous-mêmes, il n'y a pas lieu d'attendre qu'il appuie son assertion sur des idées générales; il ne peut donc que laisser parler les faits. Mais il combat pour eux très-sérieusement. De quelque poids que soit à ses yeux l'autorité de saint Augustin, il ne peut néanmoins convenir que la grâce opère en nous irrésistiblement (1), bien qu'il accorde que Dieu est la seule vraie cause dans l'univers. Il lui faut demander encore à sa doctrine des causes occasionnelles une issue pour sortir de là. Le désir de l'homme est une cause occasionnelle; l'homme peut prétendre, plus que toute autre chose, au titre de cause et d'être libre (2). Il ne nous est guère permis d'espérer que cela puisse servir de base solide, inébranlable, à sa théorie de la liberté.

Et en effet, nous le voyons hésiter tout d'abord sur la question de savoir s'il faut regarder le péché comme nécessaire ou non. Il incline davantage vers le premier parti, supposé qu'il faille admettre que Dieu s'est servi des meilleurs moyens pour atteindre sa fin (3). S'il croit pouvoir concilier avec ce point de

(1) Trois lett., p. 161.

(2) *Rép. à M. Arnauld*, 4, 23, p. 70. Si Dieu fait tout comme cause véritable, il ne communique sa puissance aux hommes qu'en les établissant causes occasionnelles, pour déterminer l'efficace de quelques lois générales par leurs désirs, qui certainement sont en leur pouvoir, puisque sans cela il est clair qu'ils n'auraient aucun pouvoir.

(3) *Tr. de la nat. et de la gr.*, I, 32; 35.

vue la liberté de l'homme, c'est, encore une fois, parce qu'il doit considérer l'homme comme cause occasionnelle du péché, c'est-à-dire comme un instrument de Dieu. Il ne peut en même temps lui échapper qu'un instrument n'est nécessairement pas libre, et, pour maintenir la liberté, il se voit conduit à faire une nouvelle distinction entre la providence générale de Dieu et sa providence particulière, en d'autres termes, entre les lois générales du monde naturel et l'ordre du monde moral (1). Cette distinction est le seul moyen qu'il croie avoir de défendre le libre arbitre (2), et les dangers dont elle est pleine vont se manifester à nous dans un instant.

De nouvelles difficultés s'élèvent, lorsque Malebranche arrive à l'examen de notre volonté. Ses vues se rapprochent en général du déterminisme; la volonté est déterminée, selon lui, par l'entendement et la connaissance. Ce sont, il est vrai, les mouvements du cœur qui décident avant tout; mais, par ces mouvements, il entend les sentiments de plaisir ou de peine (3), que nous ne pouvons, d'après sa psychologie, nous empêcher de ranger parmi les connaissances. En conséquence il incline à faire dépendre notre volonté plus de sensations vagues que d'idées claires, et il attache la plus grande importance aux impulsions confuses de la nature, qui nous entraînent vers le

(1) Ib. I, 38 sqq.; II, 3; *Tr. de mor.*, I, 8, 4; 6.
(2) *Entr. sur la métaph.*, XII, 18.
(3) *Tr. de la nat. et de la gr.*, II, 33; *Tr. de mor.*, I, 4, 16. Je ne vois que deux principes qui déterminent le mouvement naturel de la volonté, savoir la lumière et le sentiment.

corps (1). L'instinct du sentiment se saisit de nous avec une grande énergie, tandis que Dieu ou la raison universelle n'agit sur nous que dans le plus secret de notre être (2). De là, chez Malebranche, une opinion qui nous surprendrait plus encore si nous n'avions déjà rencontré chez Pascal quelque chose d'analogue. Il regarde l'amour du plaisir comme l'unique mobile capable de déterminer notre volonté. Pour que nous puissions diriger notre volonté sur une chose, il faut qu'elle nous touche sensiblement; or il n'y a que le plaisir sensible qui attire notre volonté (3). Il est vrai que Malebranche donne à l'idée du plaisir sensible plus d'extension qu'on ne le fait généralement. Nous voyons par là qu'il estime la puissance de la raison insuffisante pour conduire notre vie. La providence de la raison ne règne sur nous qu'en général; ce qui nous détermine dans le particulier, c'est l'impression sensible particulière. De là la distinction que Malebranche établit entre la volonté et la liberté d'indifférence ou libre arbitre. La volonté va au bien en général; elle est une impression que Dieu a mise en notre âme et qui nous pousse à chercher en général Dieu, le bien, la félicité; cette impression ne nous contraint pas, car la volonté ne peut pas être contrainte, mais elle ne nous laisse d'autre libre arbitre que celui par lequel notre volonté est finalement

(1) *Entr. sur la métaph.*, IV, 20.
(2) *De la rech.*, V, 5, p. 178 b sq.
(3) *Tr. de l'am. de Dieu*, p. 248 a. Il est absolument impossible de rien vouloir, si rien ne nous touche... Le plaisir est le motif unique qui les détermine à faire généralement tout ce qu'ils font.

déterminée et dirigée sur des biens déterminés (1). La volonté, en général, s'accomplit avec nécessité ; dans le mal même nous ne voulons que le bien qui s'y trouve ; l'amour du bien universel nous domine à ce point, que nous ne pouvons nous en dépouiller complétement, même dans le péché (2). Malebranche déclare donc, ainsi que l'avait fait Campanella, que notre libre arbitre repose uniquement sur ce que, d'une part, l'amour général du bien ne détermine pas les actes particuliers de notre volonté, et que, d'autre part, les biens particuliers nous laissent la liberté de choisir, car notre amour du bien en général a une sphère bien plus vaste que les biens particuliers qui viennent à nous mouvoir (3). Toutefois le choix de chaque bien n'est pas indépendant des impressions que nous recevons. La volonté serait aveugle sans la connaissance, il faut qu'elle soit guidée par elle (4). Malebranche est tenté de réduire la liberté à la direction de notre attention et à la suspension de notre jugement (5), comme on l'a vu plus haut ; or ce sont là des actes de la volonté, et Malebranche ne peut échapper par aucune issue à cette conclusion que la volonté est déter-

(1) *De la rech.*, I, 1, 2. Par le mot de volonté, je prétends désigner l'impression ou le mouvement naturel qui nous porte vers le bien indéterminé en général, et par celui de liberté je n'entends autre chose que la force qu'a l'esprit de détourner cette impression vers les objets qui nous plaisent, et faire ainsi que nos inclinations naturelles soient terminées à quelque objet particulier.

(2) *De la rech.*, I, 1, 2; IV, 1, 3; *Tr. de mor.*, I, 3, 15.

(3) *Méd. chrét.*, VI, 19; *Tr. de la nat. et de la gr.*, III, 3.

(4) *De la rech.* I, 1, 2.

(5) *Méd. chrét.*, VI, 19.

minée par la connaissance. Quand il soutient que Dieu a tout réglé par une providence générale, mais non particulière, les difficultés de sa philosophie, sur le point qui nous occupe, sautent aux yeux.

Ces difficultés ne l'empêchent pas toutefois d'admettre que le désordre n'ait été introduit dans le monde que par le péché de l'homme, et que ce péché seul ait assujetti la raison aux désirs charnels. Le péché consiste en ce que nous donnons notre amour sans réserve à un bien particulier. Nous ne devons aimer d'un amour absolu aucun bien, duquel nous puissions retirer notre amour sans remords; nous ne devons donc aimer d'un amour absolu que Dieu (1). Selon le cours naturel des choses, nous ne sommes pas exempts de passions, c'est-à-dire de mouvements involontaires, qu'excitent en nous les causes occasionnelles du monde corporel; ces passions doivent éveiller l'attention de notre entendement, mais non subjuguer notre cœur. Dès qu'elles le subjuguent, notre raison se confond, notre jugement tombe sous l'empire des sens, et nous nous égarons jusqu'à croire que les biens sensibles ont en eux-mêmes quelque valeur, au lieu d'être de simples moyens pour atteindre au souverain bien. L'assentiment à la passion est le mal; c'est à la voix de Dieu seule que nous devrions acquiescer; elle seule produit la conviction (2). Tout amour sans réserve des créatures est donc funeste; les objets corporels sont les occasions du mal, en nous faisant croire que

(1) *De la rech.*, I, 2, 4.
(2) Ib. v, 4, p. 173 b sq.; 8, p. 188 b.

nous devons notre estime à d'autres causes que Dieu, comme sources de notre félicité, et en nous jetant ainsi dans l'idolâtrie (1). La suite naturelle du péché est que le plaisir sensible nous aveugle, que les sens prennent le dessus en nous, parce que, l'amour du bien général ne leur faisant plus équilibre, ils commencent à nous faire sentir leur tyrannie (2). Malebranche cherche aussi à expliquer la doctrine du péché originel. Son point de départ est l'idée que les mouvements déréglés de l'imagination maternelle se transmettent à l'imagination de l'enfant ; mais il convient que cette théorie ne fait point partie des doctrines obligatoires de l'Église (3).

A la doctrine de la chute se rattache nécessairement celle de la rédemption. La fin que Dieu s'était proposée, d'être glorifié par l'homme, devait être atteinte. Il fallait donc que Dieu pensât à restaurer l'ordre troublé par le péché. Cette restauration s'accomplit par les voies particulières, que Dieu a prises pour parvenir à son but. Ici éclate dans toute sa force l'opposition de la providence générale de Dieu et de sa providence particulière. Les mystères de la religion chrétienne se font sentir en même temps. Car les décrets particuliers de Dieu nous sont cachés ; ils tiennent par un rapport immédiat au péché, lequel a nécessité une loi nouvelle, destinée à arrêter ses fatales

(1) *Tr. de la mor.*, I, 3, 19 ; 10, 2 ; *Entr. sur la métaph.*, XIV, 7.
(2) *De la rech.*, I, 5, 1 : *Conv. chrét.*, p. 215.
(3) *Conv. chrét.*, p. 215 b sq. ; 219 a ; *De la rech.*, II, part. I, 7, 5.

conséquences (1). De même que la volonté de l'homme apparaît dans le monde comme une cause particulière, de même il faut une providence particulière pour veiller sur elle. Mais nous ne pouvons pas nous étonner qu'un domaine mystérieux s'ouvre ici devant nous. Ce n'est que par une harmonie secrète que la loi générale de Dieu peut s'accorder avec son décret particulier. Par les exemples dont Malebranche se sert pour éclaircir la différence de la volonté générale de Dieu et de sa volonté particulière, on aperçoit que la première maintient l'enchaînement des choses de l'univers, que la seconde détermine les choses particulières sans égard à cet enchaînement; voilà le fondement de cette distinction (2). La volonté générale répond à la sagesse de Dieu, à la raison immuable; elle ne peut être violée, et par conséquent elle pose une limite à la toute-puissance de Dieu. Dieu ne peut donc pas sauver les pécheurs contre sa loi générale. Malebranche sent parfaitement la gravité de la question de savoir pourquoi Dieu damne les pécheurs endurcis; il croit y trouver une réponse dans le principe que nous venons de mentionner. La grâce de Dieu est générale; elle ne peut néanmoins sauver tous les hommes. Il ne peut y en avoir qu'une raison, savoir, que Dieu, agissant par des lois générales, devait donner la grâce à tous les pécheurs, bien qu'elle ne fût avec efficacité que le partage d'un petit nombre (3). Dieu aime la gran-

(1) *Entr. d'un phil. chrét.*, p. 275 b; *Entr. sur la métaph.*, vi, 7.
(2) *Rép. à M. Arnauld*, 4, 6, p. 48 sqq.
(3) *Tr. de la nat. et de la gr.*, i, 38, sqq.; 44; *Rép. à la diss. de*

deur et la beauté de son ouvrage, mais il aime plus encore les règles de sa sagesse (1). Dieu ne doit donc pas être glorifié dans tous les hommes, mais seulement dans le royaume céleste, dans la société des justes (2). Cette société est le corps mystique de Jésus-Christ, qui ira s'étendant jusqu'à la fin des jours (3), dans cette vie et dans l'autre; car nos âmes sont immortelles, puisqu'étant des substances, elles ne peuvent être anéanties par la dissolution avec ce corps que nous appelons nôtre, mais qui leur est étranger (4). On voit assez clairement les côtés faibles de cette distinction entre la volonté générale de Dieu et sa volonté particulière; car la volonté particulière n'est pas seulement bornée par la loi générale, elle se trouve encore subordonnée à la volonté de l'homme. En effet ceux-là seuls sont sauvés parmi les hommes, qui marchent dans les voies générales de Dieu; sa volonté de sauver les autres est sans effet (5). Là réside précisément le principe des difficultés, où s'embarrasse la doctrine de Malebranche sur la liberté. Elle n'est pas en mesure de concilier l'efficace de Dieu, vraiment générale, et qui par conséquent embrasse tout le particulier, avec la puissance

M. Arnauld, 9, 13, p. 94 sqq. La sagesse seule peut limiter la puissance par la simplicité de ses voies.

(1) *Méd. chrét.*, 8, 22. Dieu aime donc la grandeur et la bonté de son ouvrage, mais il aime davantage les règles de sa sagesse.

(2) *Tr. de mor.*, II, 6, 3.

(3) *Tr. de la nat. et de la gr.*, II, 15.

(4) *Rép. à M. Arnauld*, 23, 7, p. 283 sqq.; *Entret. sur la mort*, I, p. 285.

(5) *Méd. chrét.*, VIII, sq. Dieu veut sauver tous les hommes, mais par les voies qui portent le plus le caractère de ses attributs, et il n'y aura que ceux-là de sauvés qui entrent dans l'ordre de ses voies.

de la volonté humaine, qui peut choisir le mal, et rendre la volonté de Dieu sans effet.

Malebranche recherche ensuite par quels moyens une partie des hommes au moins peuvent être sauvés. Ces moyens n'existent pas dans le cours ordinaire de la nature, qui nous assujettit aux illusions des sens, au plaisir sensible, à l'empire du corps. Nous devons mortifier la chair, fuir les plaisirs sensibles, pour nous élever au sentiment de nos fins supérieures (1). Cependant tous les mobiles qui peuvent nous conduire reposent dans les sentiments de plaisir; l'amour du plaisir nous est naturel, il est identique avec celui de la perfection, il ne peut donc pas nous être interdit (2). Il s'ensuit que Dieu n'a pu employer d'autres moyens pour notre salut que de mettre en notre âme d'autres sentiments de plaisir, qui nous attirent au bien et nous unissent à Dieu. Ce sont les émotions de la grâce, c'est la grâce de sentiment, laquelle conduit nos cœurs à la piété (3). Les émotions de la grâce, qui s'éveillent en nous, ne sont pas sans rapport avec notre nature originelle, et c'est un signe qu'elles peuvent être considérées comme un reste de l'amour du bien universel, qui a continué de subsister en nous après la chute. Ces émotions consistent dans l'espérance et dans l'avant-goût de la félicité éternelle (4). Les effets de la

(1) *Tr. de mor.*, I, 11; *De la rech.*, I, 5, 1 p. 11 b; IV, 10, 1.

(2) *De la rech.*, IV, 5, 2; *Tr. de l'am. de Dieu*, p. 248 a; 252 a; *Lettre au P. Lamy*, p. 278 a.

(3) *Tr. de la nat. et de la gr.*, II, 30. Il fallait opposer la grâce de sentiment à la concupiscence, plaisir à plaisir.

(4) *Tr. de l'am. de Dieu*, p. 248 a. Cette inclination naturelle, qui

grâce sont considérés par Malebranche comme des mouvements de l'instinct, des mouvements de l'ordre physique, qui précèdent notre volonté morale. Il faut, dit-il, que nous ayons un goût et un sentiment du bien, avant d'y consentir. Mais ces mouvements antécédents ne compromettent pas notre liberté ; car la grâce n'opère pas en nous irrésistiblement ; le mouvement antécédent n'est qu'une cause occasionnelle, que la volonté peut saisir pour s'approprier le bien (1). Ainsi la volonté suppose partout un principe physique, une loi générale et nécessaire de l'efficace divine. Il doit donc se rattacher à la révélation générale par le Christ un don de la grâce (2), puisque Malebranche cherche un enchaînement général dans la transmission du bien comme du mal. C'est pourquoi la grâce doit être générale, afin que tous puissent se corriger ; car nous avons besoin pour cette renaissance d'un saint plaisir, qui nous intéresse au bien jusqu'à ce que nous soyons capables de l'aimer par pure raison (3). Le moyen que, sans ce saint plaisir, nous puissions éprouver cette attention énergique, dont nous avons besoin pour résister aux illusions et aux attraits des sens, suspendre notre jugement, tenir notre entende-

nous reste encore après le péché, pour la vérité et pour la justice, en un mot pour la raison... Car la grâce de J.-C., par laquelle on résiste aux plaisirs déréglés, est elle-même un saint plaisir ; c'est l'espérance et l'avant-goût du souverain plaisir. *Tr. de mor.*, I, 10, 10 ; *De la prémot. phys.*, p. 377 a.

(1) Il faut goûter ou sentir avant de consentir. *De la prem. phys.*, p. 377.

(2) *De la nat. et de la gr.*, II, 21 ; *Tr. de mor.*, I, 8, 3.

(3) *Méd. chrét.*, XIV, 4.

ment à l'abri des préjugés? Voilà sur quoi repose la liberté de notre esprit; il a fallu, pour l'assurer, qu'aux attraits sensibles, qui nous troublent sans cesse, fussent opposés les attraits de la grâce (1). Malebranche trouve que les attraits de la grâce se manifestent particulièrement dans les idées, qui ont un air d'infini, puisque ces idées sont celles qui enchaînent l'attention avec le plus de force (2).

Il est évident que toutes ces doctrines ont pour but, dans leur ensemble, d'établir qu'il y a dans la vie spirituelle un enchaînement général, et de considérer le monde d'un point de vue moral. C'est encore en vue de la même fin que Malebranche s'est proposé d'édifier la morale; il est toutefois difficile de soutenir qu'il ait obtenu, sur ce terrain, des résultats fort considérables. Comparées aux formules de Geulincx, avec lequel il a d'ailleurs beaucoup de ressemblance dans cette partie de la philosophie, celles de Malebranche manquent de rigueur et de précision; comparées à la morale de Charron, ses prescriptions ont peu de portée.

De même que Geulincx, il divise sa morale en deux parties; la première doit traiter de la vertu en général, la seconde des devoirs particuliers de la vertu. La doctrine de la vertu a pour objet de déterminer le devoir universel, qui est destiné à gouverner toute la vie. Cette doctrine consiste dans l'amour de la raison

(1) *Tr. de mor.*, II, 2, 12; I, 5, 6; *De la rech.*, IV, 2, 2; *De la nat. et de la gr.*, II, 37.
(2) *De la rech.*, IV, 2, 1.

ou de l'ordre, qui est la loi de Dieu. Conformément à ce devoir, nous devons estimer toute chose selon le degré de perfection qui est en elle et qui détermine l'amour que Dieu a pour elle. Obéir à cet ordre, voilà l'unique vertu ; eu égard à cet amour de l'ordre, toute action légitime est de peu de valeur (1). Ce n'est pas à la loi de la nature que nous devons nous soumettre ; nous la suivons par nécessité, et c'est agir comme les païens que de faire de la nature notre Dieu (2). Nous ne pouvons pas non plus reconnaître comme notre tâche morale la science des vérités législatives qui se rapportent au monde corporel ; au contraire la raison elle-même nous prescrit d'estimer notre raison à plus haut prix que le corporel et la science du corporel (3). L'amour de la raison et de l'ordre enveloppe la conservation de nous-mêmes, l'effort pour procurer notre véritable bien et celui des autres, parce que tout a sa valeur en Dieu ; mais tous ces biens particuliers ne doivent être aimés qu'en tant que parties de l'ordre de Dieu (4). De l'amour de Dieu résulte naturellement l'obéissance, mais non une obéissance aveugle ; il faut, au contraire, pour exercer cette obéissance, que nous rentrions en nous-mêmes, que nous interrogions la vérité intérieure, que nous fassions effort pour monter de la foi à la connaissance, et que nous ne nous soumettions qu'à la raison. Malebranche combat ici

(1) *Tr. de mor.*, 1, 1, 19 sq.; 2, 1 ; 5 ; 13, 15.
(2) Ib. I, 1, 20; 22.
(3) Ib. I, 1, 19.
(4) Ib. I, 1, 14 ; *De la rech.*, IV, 1, 4.

assez vivement les principes de Port-Royal (1). Tout cela semble un écho de Geulincx; seulement les diverses phases dans l'idée de la vertu ne sont pas distinguées avec autant de précision.

La morale de Malebranche n'offre guère plus de fécondité dans la théorie des devoirs particuliers. Il ne pouvait pas d'ailleurs chercher à y pénétrer fort avant, puisqu'il borne les connaissances de notre raison aux lois éternelles que Dieu a imposées au monde corporel, et qu'il nous a refusé l'idée de notre esprit aussi bien que des autres esprits. Il s'ensuit que tout ce qui concerne la vie spirituelle ne peut nous être expliqué que par les mouvements intérieurs de la grâce, et conséquemment par la foi. Aussi Malebranche confesse-t-il la difficulté de fixer les devoirs particuliers, et la règle générale, qu'il finit par poser, est à la fois négative et pleine de difficultés. Selon lui, nous devons mettre les devoirs envers Dieu avant les devoirs envers une société, qui cesse avec cette vie (2). Il ne pouvait aller plus loin dans sa doctrine des rapports de la société morale, puisqu'il ne considère la différence des états que comme une suite du péché (3). C'est par cette raison qu'il ne trouve d'autre principe de l'obéis-

(1) *Tr. de mor.*, I, 2, 11, sqq. Il y a même des personnes de piété qui prouvent par raison qu'il faut renoncer à la raison, que ce n'est pas la lumière, mais la foi seule qui doit nous conduire, et que l'obéissance aveugle est la principale vertu des chrétiens.

(2) Ib. II, 7, 15. La seule règle générale que je m'avance de donner présentement, c'est qu'il faut préférer les règles de l'amitié en J.-C. et de la société éternelle, aux devoirs ordinaires d'une amitié et d'une société qui doivent finir avec la vie.

(3) Ib. II, 11, 1.

sance due à l'Eglise et à l'Etat, sinon qu'ils représentent l'ordre de Dieu (1). Il faut sans doute ramener tout à Dieu ; mais la doctrine des causes occasionnelles de Malebranche est incapable d'expliquer l'ordre établi par Dieu entre les membres de la communauté morale ; toutes les substances restent nécessairement isolées, et ne sont unies que médiatement et par Dieu (2). En somme, c'est à peine si cette théorie des devoirs dépasse en rien le point de vue hiérarchique de la scolastique.

Si l'on compare Malebranche et Geulincx, on ne peut manquer d'être frappé par un groupe d'idées, sur lesquelles ils s'expriment tous deux en termes analogues et pourtant fort différents. Ils distinguent l'un et l'autre le but et le mobile de l'action ; mais ils les prennent dans un sens supposé. Pour le premier, le but de l'action est Dieu, le mobile est le sentiment du plaisir, la tendance à la félicité (3) ; pour le second, la conséquence dernière, la fin de toutes nos actions est notre félicité ; mais il n'y a d'autre mobile d'activité que l'amour de Dieu ou de la raison. De plus, Malebranche attache une très-grande importance aux impulsions de l'instinct, aux sentiments religieux qui nous attirent vers le bien, en nous procurant un avant-

(1) Ib. II, 9, 2.
(2) Ib. II, 2, 10.
(3) *Tr. de l'am. de Dieu*, p. 248 a; *Lettres au P. Lamy*, p. 278; *Tr. de mor.*, I, 8, 15. Il y a de la différence entre les motifs et la fin, comme entre les effets et leurs causes... Dieu se faisant connaître, se faisant goûter, il se fait aimer. Dieu est la fin, et son action en nous est le motif de notre amour.

goût de la perfection future; au contraire Geulincx ne voit dans tout cela que des mouvements de la passion et de l'intérêt. Un autre point vient ajouter encore à la différence de ces doctrines. Geulincx s'était élevé contre l'idée de la vertu, telle qu'Aristote l'avait conçue; il n'admettait pas qu'elle dût s'acquérir par l'exercice et se transformer en habitude. Il n'accordait le nom de vertu qu'à celle dont l'unique mobile était les prescriptions immédiates, claires et distinctes de la raison; tout acte vertueux n'était pour lui qu'une œuvre extérieure; suivre des mobiles sensibles, qu'ils fussent sanctifiés d'ailleurs par l'habitude, par des mouvements de la conscience, ou par la religion, c'était pour lui une affaire de la passion, et rien de plus. Quant à Malebranche, il ne se montre pas pour les passions aussi sévère que Geulincx; il voit en elles, comme en tout le reste, un ouvrage de Dieu; il fuit bien moins encore la voix intérieure de la conscience; il se soumet volontiers à l'autorité de l'Eglise, et considère les œuvres extérieures comme méritoires (1). Il est permis de penser que les confessions différentes, auxquelles ils appartenaient, n'ont pas été sans influence sur la diversité de leurs doctrines. De son point de vue, Malebranche soutient ensuite que la vertu ne dépend pas seulement de l'action particulière; une vertu de ce genre atteindrait donc sa fin dans l'acte particulier? Non, il faut que la vraie vertu soit acquise par l'exercice des actions vertueuses, et qu'elle soit transformée

(1) Il tient compte cependant de la doctrine opposée. *Entr. sur la mor.*, I, p. 280.

en habitude (1). Malebranche demande en conséquence une discipline et des exercices préalables, pour que la vertu atteigne toute sa force; ce n'est pas encore la vertu, mais ce sont des ressorts qui nous y poussent; la vertu même consiste dans les sentiments de plaisir spirituel et dans les inclinations de l'esprit qui naissent de ces sentiments. Ces mobiles de la moralité ne sont pas la raison pure, ils ne sont pas purement moraux; mais ils doivent conduire à la raison et à la moralité pures, et ils nous sont nécessaires, parce qu'il faut que nous soyons tirés de la corruption du péché. Nous ne devons pas nous arrêter sans doute au sentiment instinctif et confus, nous devons tendre partout aux vrais mobiles de la raison (2); mais en tant que précurseurs naturels de la raison, ces mobiles sensibles ne doivent pas être rejetés. Il arrive plus d'une fois à Malebranche de ne pas se tenir dans la limite exacte : ainsi on le voit pousser un peu loin l'éloge qu'il accorde à ces mobiles impurs de nos actions. Il lui paraît indifférent que ce soit la crainte ou l'espérance qui dirigent vers l'ordre nos efforts incertains; il ne dédaigne pas même la crainte de l'enfer; il n'importe que la crainte ou l'espérance nous animent uniquement à la recherche de notre félicité (3).

(1) *Tr. de mor.*, I, 3, 20; 4, 13.
(2) *Entr. sur la mort*, I, p. 272.
(3) *Lett. au P. Lamy*, p. 278 a. Nous devons chercher dans l'amour invincible que Dieu nous donne pour le bonheur des motifs qui nous fassent aimer l'ordre... Que ces motifs soient de crainte ou d'espérance, il n'importe, pourvu qu'ils nous animent et qu'ils nous soutiennent. *Tr. de mor.*, I, 8, 14.

On a élevé, sous ce rapport, plus d'une objection contre la pureté de la doctrine morale. Il semble que ce soit là surtout le point qui choquait Bossuet. On avait fait, non sans apparence de raison, à la doctrine de Malebranche le reproche de favoriser l'égoïsme ; et lui-même avouait en effet qu'il ne pouvait soutenir la possibilité d'un amour désintéressé des autres et même de Dieu, car chacun cherche nécessairement son salut avant de songer à celui des autres (1). Malebranche répond à ce reproche en maintenant qu'il faut que nous soyons intéressés au bien, et que l'indifférence à l'égard de notre salut serait très-dangereuse (2). Il lui semble absurde d'accuser sa doctrine d'être intéressée, puisqu'il ne place dans le plaisir que nous prenons à notre perfection, que les mobiles de nos actions, et non leur but, et n'hésite pas à déclarer que ce serait le dernier des crimes, de chercher notre fin en nous-mêmes (3). Cependant les mobiles ne se séparent pas ainsi de la volonté ; ils en forment le fond, et tout défaut dont les mobiles sont entachés atteint nécessairement aussi la fin, vers laquelle la volonté est dirigée. Voilà la nature des choses, et Malebranche ne peut y échapper. Il fait profession d'aimer Dieu ; mais ses mobiles ne peuvent se séparer de cet amour ; il se demande pourquoi il aime Dieu, et il se répond nécessairement, parce que Dieu donne la perfection et le bon-

(1) *Tr. de l'am. de Dieu*, p. 250 b sqq. Nous devons donc vouloir notre salut préférablement à celui des autres.

(2) Ib. p. 254 b.

(3) *Lettr. au P. Lamy*, p. 278 a. C'est le dernier des crimes que de mettre sa fin dans soi-même.

heur (1). On aura de la peine à l'absoudre complétement d'avoir par sa doctrine prêté la main à l'eudémonisme intéressé, que l'époque suivante verra se manifester dans sa nudité la plus odieuse.

Pour être juste, néanmoins, il faut remarquer que le point sur lequel Malebranche appuie, ne manque pas d'importance. Il avait raison de maintenir la nécessité d'une discipline naturelle pour le développement de notre vie morale. Sa faute consistait à attribuer à cette discipline non-seulement une valeur naturelle, mais une valeur morale, à ne pas tracer une ligne de démarcation assez nette entre le naturel et le moral. De là l'explication des différences qui apparaissent entre Malebranche et Geulincx. Quelque attaché que fût Malebranche au rationalisme, partout subsiste au fond de ses idées le sentiment des limites imposées à notre raison et de la nécessité d'en compléter les données par l'expérience sensible. Bien éloigné de la confiance d'un Spinosa, il ne reconnaît pas à l'aperception interne la puissance de nous donner une connaissance adéquate de l'infini ; il y a plus, les théories moins présomptueuses d'un Descartes, d'un Geulincx, qui nous accordent une idée claire et distincte de notre esprit et des choses spirituelles, lui paraissent encore laisser notre esprit prendre un essor trop hardi. Il est convaincu, quant à lui, que nous

(1) *Tr. de l'am. de Dieu*, p. 250 b. L'amour de Dieu est de mon choix, et tous ceux qui aiment Dieu peuvent bien dire pourquoi. C'est que voulant être solidement heureux, heureux et parfaits, il n'y a que Dieu qui puisse les rendre tels.

ne pouvons pénétrer dans le domaine des esprits que guidés par une expérience spirituelle; qu'il nous faut, au moyen de mouvements obscurs, de sentiments instinctifs de plaisir, nous élever par degrés dans la vie spirituelle, afin de participer à la vie morale, fin de notre destinée. C'est l'anneau auquel est suspendue la chaîne de ses idées morales et religieuses.

Le tour qu'avaient pris en dernier lieu les théories de l'école cartésienne avait, sans aucun doute, son principe dans l'économie primitive du système. Le rationalisme de Descartes s'était appuyé essentiellement sur l'évidence des théories mathématiques; la fécondité de ses principes s'était manifestée surtout dans l'application des mathématiques à la physique; il avait à peine touché en passant les frontières du domaine moral. Il n'avait pu toutefois s'empêcher de reconnaître la dignité supérieure que les choses spirituelles, et par conséquent la connaissance de ces choses possèdent, comparées à la nature corporelle et à la science que nous pouvons en acquérir avec l'aide des mathématiques. Sa conviction à cet égard reposait sur la base même du système; car, fondé sur la proposition Je pense, donc je suis, il établissait sur l'idée de l'infini et de la vérité éternelle de l'esprit divin la certitude de nos connaissances relatives au monde corporel. Les connaissances physiques et mathématiques, obtenues par la raison, ne pouvaient donc prétendre en définitive qu'à une valeur subordonnée, puisqu'elles étaient incapables d'ouvrir le monde supérieur des esprits, et de procurer la connaissance de Dieu. C'est

ce qu'attestait l'exclusion qui plaçait la théologie hors de la connaissance naturelle, bien que cette exclusion ne fût pas en fait rigoureuse et absolue; c'est ce qu'attestait encore la négligence apportée aux recherches morales. Pascal avait déjà mis en lumière cette face du système; Malebranche ajoute à ces idées que nous ne pouvons pas avoir une idée claire et distincte de notre esprit, en distinguant, avec bien plus d'exactitude que ne l'avaient fait jusqu'alors les cartésiens, la conscience que nous avons de nous-mêmes dans l'expérience de notre pensée, et les connaissances obtenues par l'entendement au moyen des idées. Cette distinction supprimait toute connaissance du spirituel par des idées claires et distinctes. La connaissance de l'entendement ne pouvait franchir le cercle étroit des mathématiques et de la physique.

Quiconque voulait réduire la philosophie à la physique voyait encore s'ouvrir devant lui un vaste champ de recherches. En réalité, l'école cartésienne s'était précipitée surtout dans cette carrière; elle avait écarté complétement les concepts logiques et métaphysiques de l'école péripatéticienne comme inexactes et d'une généralité trop vague. Malebranche s'exprime là-dessus en termes très-caractéristiques. Il déclare que les notions d'acte et de puissance, de cause et d'effet, de formes substantielles, de qualités occultes et autres notions usitées dans l'école, ne sont que des abstractions logiques, des termes généraux, incapables de rendre compte des phénomènes particuliers et concrets de la nature. Il fait aux disciples d'Aristote ce

reproche qu'Aristote avait fait à Platon (1) ; il recommande au contraire la recherche rigoureuse des lois qui régissent les mouvements de la nature. Mais Malebranche ne pouvait circonscrire ces idées dans ce domaine. La tendance morale de sa doctrine le conduit à regarder la vie de notre esprit raisonnable comme un plus digne objet de nos recherches. Quoique Dieu ne nous ait pas révélé l'essence de l'esprit; quoiqu'il ne nous découvre dans les idées, dans les exemplaires des choses, que l'archétype du monde corporel, pour nous rendre capables de ramener, par la contemplation de cet archétype, la nature à des idées claires et distinctes, nous ne laissons pas toutefois que de lui devoir d'autres modes de révélation ; et ces modes nous rattachent, par l'espérance et par la foi, à un monde supérieur. De là le prix très-haut que Malebranche accorde aux sensations, bien qu'elles ne nous donnent que des notions confuses, aux sentiments d'un plaisir plein de promesses, aux mouvements physiques de notre esprit. Ces choses sont confuses, il est vrai ; mais ce sont des confusions de l'esprit qui entr'ouvrent à nos regards le monde suprasensible, et qui méritent, à ce titre, qu'on leur reconnaisse une plus haute valeur qu'à tout ce qui peut répandre une lumière sur le monde corporel. Elles nous invitent à méditer la foi aux révélations naturelles et surnaturelles, que Dieu nous envoie, pour atteindre à la connaissance des fins divines, qui sont notre unique fin, et à

(1) *De la rech.*, III, p. II, 8, 1, p. 111 b sqq.

la vie que cette connaissance constitue. Ainsi, aux connaissances de l'entendement si limitées, et qui ne s'étendent que sur un ordre inférieur d'existence, s'oppose la nécessité de nous attacher au sentiment, à 'expérience. La foi à leur déposition promet un fruit plus précieux que toutes les recherches possibles par les idées claires de l'entendement.

Les efforts de Malebranche pour s'élever de la foi à la connaissance rappellent, quand on les considère, les hypothèses qui avaient pris une si large part dans l'école cartésienne. Les lois mathématiques ne pouvaient être transportées directement à la connaissance du monde réel ; il fallait qu'on fît des hypothèses pour que la transition fût possible. Aussi, chez les cartésiens, l'expérience avait-elle toujours compté, auprès des idées de l'entendement, comme un second élément de la connaissance, et le rapport de ces deux éléments pouvait seul être, dans l'école cartésienne, un sujet de discussion. On peut remarquer que les vues sur ce point s'étaient éclaircies peu à peu. Descartes mêlait encore, avec assez de négligence, les idées de la raison ou la méthode mathématique avec les données de l'expérience ; il était conduit à les confondre par sa conception vague de l'immédiate aperception des idées et de notre propre essence ; sans méconnaître ce que sa manière de traiter la physique avait d'hypothétique, il croyait cependant pouvoir donner à ses hypothèses une force de conviction irrésistible, et il s'imaginait, dans la discussion des problèmes psychologiques, marcher toujours sur le terrain solide des

principes rationalistes. Geulincx aperçut mieux que lui le caractère hypothétique de sa physique; il ne put se dissimuler que le principe même de cette science, l'idée du mouvement ne pouvait être tirée de la raison. Mais, dans le domaine psychologique, il s'en tint encore aux intuitions immédiates de la raison, sans que sa confiance en elle fût ébranlée par l'impossibilité de définir les opérations de l'esprit. Du reste sa doctrine présentait les éléments de l'expérience et ceux de l'entendement plus profondément distingués, et répartis entre les deux sphères de l'être, la sphère corporelle et la sphère spirituelle. Celle qui avait pour lui le plus haut intérêt, la sphère de l'esprit, ne lui paraissait accessible qu'à une connaissance purement rationnelle. Spinosa ne pouvait marcher avec lui dans cette voie; car il établissait entre les deux règnes de l'être un parallèle violent et continu; il prétend exclure toute hypothèse en suivant avec rigueur la méthode mathématique. Sa tendance à exclure toute idée confuse, poursuivie sans déviation, aurait pour effet de retrancher toute expérience; mais son exposition du moins offrait les connaissances pures et éternelles de l'entendement et les opinions de l'expérience vague dans une opposition si décidée, qu'il fallait renoncer à les concilier à aucun degré. De là l'opposition qui éclate entre ses vues pratiques et ses vues spéculatives. Malebranche n'était pas homme à s'attacher aux traces d'un tel guide. Il ne pouvait renoncer à l'expérience, puisqu'il voyait en elle l'unique moyen de prescrire une règle à notre vie morale, et

de nous connaître nous-mêmes. Il maintenait, comme Spinosa, une rigoureuse opposition entre les connaissances générales de l'entendement et la connaissance des faits particuliers donnés par l'expérience. Mais, selon lui, les premières ne peuvent nous représenter que le possible, en ce qui regarde le monde, et il fallait recourir à la sensation pour acquérir une connaissance du réel. De plus, en restreignant avant tout les idées de l'entendement au domaine mathématique, puis par le dédain qu'elle professait pour les généralités logiques, l'école cartésienne lui avait d'abord donné la tentation, ensuite fait presque une loi de croire que les seules expériences du monde corporel pouvaient être interprétées par la raison, et que nous n'avions pas d'idées générales propres à nous montrer le monde spirituel éclairé par la raison. La sphère supérieure de l'être et de la vie spirituels restait abandonnée à la foi et aux hypothèses, dont la foi peut être le sujet.

C'est évidemment là le principe de l'élément théosophique, manifeste dans sa théorie de la connaissance. Quoiqu'il partît de l'idée que l'entendement ne nous représente en somme que des possibilités, Malebranche ne laisse pas de considérer l'idée de l'infini, qui est en nous, comme l'indice et la révélation d'une réalité supérieure. Il s'appuyait sur le rapport d'union immédiate que le fini soutient nécessairement avec l'infini. Il était, aussi bien que Descartes, Geulincx et Spinosa, pénétré de la pensée, que de l'aperception de l'éternel doit découler pour nous toute

lumière sur l'éternel; il avouait du reste que nous ne possédons qu'une idée générale et indéterminée du parfait. Persuadé que cette idée ne peut procéder de notre esprit borné, il s'attache avec confiance et avec préférence aux attributs impliqués dans l'idée de Dieu, et l'effort qu'il fait partout pour n'y porter aucune atteinte le préserve de considérer soit l'homme, soit toute chose finie, mais surtout l'être très-imparfait de l'étendue corporelle, comme une partie de Dieu. Il sépare ainsi les créatures, nécessairement dépendantes et imparfaites, du créateur, en se réservant de concevoir tout ce que les premières ont d'être véritable, comme pleinement contenu dans les idées archétypes du second; car la raison universelle et efficace de Dieu renferme nécessairement toute vérité. Aussi ne pouvons-nous voir la vérité que dans cette raison. Mais la vérité des créatures ne nous est pas manifestée de la même manière que l'être infini de Dieu. C'est en lui que nous avons immédiatement notre être; l'esprit fini réside dans l'esprit infini; au contraire les idées éternelles de Dieu, qui sont le fondement des créatures, ne peuvent nous être révélées que comme les actes et par les actes particuliers de sa volonté. Nous ne pouvons les voir en nous-mêmes, êtres passagers et bornés; mais Dieu peut nous les montrer, et par conséquent nous n'avons pas d'idée qui ne soit un prêt particulier fait à notre esprit. Mais l'essence spirituelle est restée en général un mystère pour nous; de peur de nous enfler d'orgueil, Dieu nous a caché notre essence, il ne nous a découvert que l'idée de

l'essence la plus infime, l'essence corporelle. Néanmoins toutes les idées sont de nature spirituelle; nous ne pouvons même voir l'idée du monde corporel que dans l'esprit de Dieu, nous ne pouvons la voir en nous qu'intellectuellement. Par conséquent, ce que tout ce qui est spirituel a de mystérieux s'étend jusque sur les connaissances de notre entendement. Le merveilleux est que des pensées éternelles comme *celles-là* puissent apparaître dans ce monde périssable; cela nous fait remonter à la sagesse de Dieu, qui nous a faits pour sa gloire. Ainsi chez Malebranche les énigmes de la théodicée se rattachent à la théorie même de la connaissance. D'une part il faut que nous portions en nous le caractère du divin pour rendre gloire à Dieu; d'autre part, nous sommes nécessairement, à titre de créatures, entachés d'imperfection, et nous ne participons qu'aux idées inférieures du corporel. Toutes ces énigmes ne se peuvent résoudre qu'en considérant les fins de Dieu, fins sages, mais *qui sont peu* connues. Ce point de vue nous ramène à l'expérience; nous sommes obligés de chercher la lumière au milieu de la confusion; aussi pouvons-nous tout au plus y pressentir les sages buts que Dieu s'est proposés. C'est lui, le maître souverain, qui produit certainement en nous ces mouvements sensibles et ces passions. Les corps ne sauraient avoir la puissance d'agir sur notre esprit; ils ne nous touchent pas; bien plus, toute substance existe pour soi, séparée de toutes les autres substances; Dieu seul peut établir entre les choses une liaison; il les emploie comme instruments de sa vo-

lonté; elles ne sont toutes ensemble que des causes occasionnelles; Dieu est la seule vraie cause, qui, présente à toutes choses, produit aussi en nous les sentiments selon les lois générales de sa sagesse. Mais la confusion de nos sentiments pourrait troubler nos fins et les fins de Dieu, si Malebranche n'y découvrait encore deux faces; ils nous remplissent de confusion; mais ils nous conduisent à Dieu, ils nous illuminent par l'espérance, ils nous donnent un avant-goût de la félicité. Sa distinction des sentiments naturels et des sentiments de la grâce n'a qu'un malheur, c'est que ces deux espèces de sentiments sont séparées l'une de l'autre, tandis qu'elles sont simplement deux faces du même phénomène. Dieu suppose, selon l'expression des scolastiques, au cours du monde ses plans cachés.

Les idées de Malebranche sur les développements de notre vie spirituelle présentent-elles un enchaînement clair et sans aucun écart? Lui-même ne l'aurait pas affirmé. Comment concilier la doctrine qui soutient que nous n'avons point d'idées claires du spirituel, mais seulement du corporel, avec la doctrine qui nous accorde la faculté de sonder les attributs de Dieu, ses fins, les lois de notre connaissance, et joint à cela toute une série de propositions sur notre liberté, notre immortalité, la dignité et la destination de notre raison? On ne saurait admettre que ces connaissances ne soient pas tirées d'idées claires et distinctes sur l'essence spirituelle. Si Malebranche bornait les idées de notre entendement au monde corporel, cela provenait uniquement de la prédilection manifestée par les

cartésiens pour la connaissance mathématique, source et garantie de leur confiance dans les connaissances générales de la raison. Joignez à cela le mépris qu'ils avaient professé pour les généralités logiques, qui auraient contribué d'une manière féconde à la connaissance du monde spirituel. Mais à cette tendance s'en opposait une autre ; cette dernière résultait de la pente générale du rationalisme à rechercher les *vérités éternelles et universelles*, à considérer le parfait comme le fondement du temporel et comme l'objet final de la raison. Les réserves imposées, dans le sein de l'école cartésienne, aux recherches rationalistes n'avaient en somme eu pour effet que d'élever un conflit dans l'esprit de Malebranche.

On n'accusera pas la doctrine de Malebranche de s'être écartée, en ce qui concerne la théologie, du chemin frayé et suivi par l'école de Descartes ; la parenté de cette doctrine avec celles de Geulincx et de Spinosa témoigne du contraire. Si Descartes s'élevait directement de l'idée de notre esprit *pensant à celle* de l'infini et de Dieu, s'il s'exposait à absorber dans la substance infinie de Dieu celle de toutes les choses de l'univers, à sacrifier à l'efficace continuellement créatrice de Dieu l'existence indépendante des choses et en particulier la liberté des êtres raisonnables, nous voyons ce danger peser également sur tous les cartésiens. Geulincx ne pouvait s'empêcher de concevoir les âmes raisonnables des hommes, comme de simples parties de l'esprit divin, bien que l'extrême imperfection de la nature corporelle, privée de raison, ne lui

permît pas de traiter le monde corporel sur le même pied que le monde spirituel, bien qu'il n'osât accorder à ce monde imparfait une place dans la divinité parfaite, et que l'union de l'esprit et du corps l'inclinât à reconnaître une distinction entre nôtre être en Dieu et notre esprit. Spinosa, s'avançant avec bien plus de hardiesse et de conséquence dans les voies du rationalisme, n'hésitait pas plus à poser l'étendue que la pensée comme attributs de Dieu ; l'imperfection de la matière brute ne lui causait pas de scrupules ; elle existe, on ne peut donc lui refuser une certaine perfection, laquelle appartient à la perfection de Dieu ; de même donc que l'on peut poser les esprits finis comme partie de Dieu, nous pouvons aussi, sauf l'imperfection attachée à notre langage, considérer, en un sens analogue, les corps de l'univers comme parties de Dieu. Le péril atteint ici son dernier période ; l'existence du monde est menacée ; ce que l'expérience nous en apprend ne mérite plus de confiance, puisque cela ne consiste qu'en idées confuses et inadéquates de l'imagination ; l'existence du monde est toute dans ces fantômes. Nous ne saurions faire un reproche à la doctrine de Malebranche d'avoir voulu se soustraire à de tel dangers. L'effroi qu'ils lui inspirent a imprimé à sa théodicée et à ses hypothèses théologiques la forme qu'elles ont reçue. Elles sont nées, arrachées à Malebranche avec une sorte de violence par les efforts, dont le maintien de l'expérience était l'objet dans l'école cartésienne. Derniers rejetons, ou peu s'en faut, des théories

dogmatiques au sein de l'Église catholique, elles se présentent isolées dans l'époque de Malebranche (1), et trahissent, au fond du système, les difficultés qui obligeaient de recourir à ces moyens hardis et inusités. Descartes avait pris soin d'éviter la rencontre des doctrines théologiques, Geulincx voulait que la philosophie n'eût rien à faire avec la révélation, Spinosa voulait ramener la révélation à la théologie naturelle, mais était forcé d'avouer l'opposition du point de vue pratique et du point de vue spéculatif, de l'obéissance et de l'intelligence ; Malebranche relevait au contraire les droits de la religion révélée, mais ne craignait pas d'en soumettre les doctrines à l'examen philosophique ; il se propose d'interpréter la religion par la raison. On voit fort bien que ce rationalisme ne pouvait comporter le partage de la science en deux domaines, le domaine naturel et le surnaturel. La direction nouvelle qu'à cet égard Spinosa et Malebranche ont imprimée à la philosophie moderne, et la diversité des jugements où ont abouti ces deux philosophes sur le point décisif, ne pouvaient être évitées dans le cours de notre développement intellectuel, et ont entraîné, quant à l'appréciation de la religion, des conséquences d'une immense portée.

Les conséquences, tirées par Spinosa d'un des côtés du cartésianisme, en sont généralement considérées comme des développements légitimes ; au contraire, les écarts qui ont entraîné Malebranche loin de la doctrine de l'é-

(1) Arnauld reprochait à Malebranche de dogmatiser, et Malebranche lui renvoyait le même reproche.

cole, ont été traités de conceptions arbitraires. Comparant Malebranche à Spinosa, on lui impute de s'être éloigné de la rigueur du système pour sauvegarder son orthodoxie théologique (1). On n'a pas pris garde que la plupart de ses contemporains se sont vus contraints de prendre un détour analogue, et que ses idées fournies sont simplement une des transitions au système de Leibnitz. Ce qui a servi de prétexte à ces jugements injustes, c'est la polémique de Malebranche contre Spinosa. Elle est grossière, et trahit un défaut d'exercice logique presque général d'ailleurs au temps de Malebranche. On peut y reconnaître néanmoins les raisons solides et vraies, qui militent contre Spinosa. Malebranche oppose l'expérience à la considération prédominante de l'infini; il signale, il rappelle les imperfections du monde qui ne peuvent trouver place dans l'être parfait. L'expérience nous donne la connaissance du réel, contre laquelle les idées de la raison ne peuvent prévaloir, car elles ne nous révèlent que le possible. Le monde réel et imparfait, que l'expérience nous atteste, doit absolument être distingué de la perfection divine. Spinosa soutient-il que la création détruirait l'infinité de Dieu, Malebranche répond que l'étendue infinie, passive, pleine de défaut, n'étant elle-même qu'une chose imparfaite, ne peut être conçue comme un attribut de Dieu. L'idée du Dieu infini, telle qu'il la conçoit, du Dieu qui est toute perfection, a trop de grandeur, de sublimité pour que la

(1) *V.* la corresp. avec Dortous de Mairan.

création pût lui imposer aucune borne. Dieu est la raison universelle; or le propre de la raison est de communiquer sans se diviser, d'être possédée sans que la possession de l'un amoindrisse celle de l'autre. Ainsi est préparée la possibilité de la création. Elle ne doit pas être déduite de l'idée de Dieu, telle qu'elle est dans notre raison; elle est attestée par l'expérience. Moins hardi que Spinosa, Malebranche ne prétend pas pour nous à une aperception adéquate de Dieu; l'infini est incompréhensible; si nous ne pouvons trouver en lui une raison de créer, bien moins encore pouvons-nous y trouver une raison de nier qu'elle existe. Il est permis par conséquent de croire à la révélation naturelle de Dieu. Toute cette discussion contre Spinosa repose sur la foi à l'expérience, qui avait été, aussi bien que la foi à la raison, un principe de l'école cartésienne.

En signalant l'opposition de l'incompréhensible et du compréhensible, Malebranche y rattache celle de la nature et de la raison, car la première est la seule que nous puissions connaître par les idées de l'entendement. On ne peut attendre de Malebranche qu'il fasse de cette opposition une application féconde, car un des termes de l'opposition se dérobe à lui. Il en résulte qu'il n'arrive pas à faire une distinction suffisante entre la nécessité et la liberté. Dieu n'est considéré dans son rapport avec le monde que comme une cause nécessairement efficace. L'idée de la substance des choses du monde n'implique aucune liberté, bien que la notion cartésienne de la substance, laquelle

emporte l'indépendance, eût pu conduire à affirmer la liberté des choses en général: Reste donc en dernier lieu une pure donnée expérimentale, attestant que les êtres spirituels sont doués de liberté. Il est permis de voir ici la difficulté principale, qui l'entraîne à des hypothèses. En effet les choses de l'univers ne sont pas après tout tellement détachées de l'être et de l'efficace de Dieu, qu'elles puissent être conçues comme indépendantes. Autant que nous les comprenons, nous n'apercevons que leur dépendance de Dieu, et toutes les opérations de la raison, sensations, pensées de l'entendement, sentiments de la grâce, sont regardées comme des effets de Dieu en nous. On ne peut méconnaître que la considération de la nature ne joue ici un rôle prédominant. L'école cartésienne avait cherché, en la prenant pour point de départ, à se rendre compte de nos recherches scientifiques; cette même considération fait sentir encore ses effets dans les idées de Malebranche; une manière de voir toute physique est appliquée au rapport de Dieu avec les créatures. La liberté, que Malebranche s'efforce de sauver, et qu'il place dans notre attention et dans le choix des biens particuliers, tandis que nous sommes soumis à la nécessité physique d'aimer le bien en général, cette liberté a pour unique garantie la distinction de la providence générale de Dieu et de sa providence particulière. Distinction insoutenable, comme on ne peut s'empêcher de le reconnaître. On y voit se manifester en outre la disposition à faire prévaloir la loi universelle de la nature, la révélation de la sagesse

divine, que Dieu aime plus qu'il n'aime ses ouvrages.

Les idées de Malebranche se sont développées, sous des influences très-diverses, à la faveur des aversions et des sympathies régnantes, en hypothèses hasardées, résultats d'une imagination trop active. Qu'elles forment un ensemble rigoureux et aboutissent à des conclusions solides, c'est ce qu'on ne saurait maintenir. Elles sont néanmoins la dernière manifestation éclatante de l'école cartésienne, et, comme telles, d'une haute valeur pour l'appréciation de cette école. Elle fait ressortir d'une manière décidée les oppositions entre le corporel et le spirituel, le sensible et les idées de l'entendement, le fini et l'infini, dont cette école n'était point sortie. La pente dualiste, que ces oppositions dénoncent, ne surmonte pas tout effort pour revenir à une unité supérieure, bien qu'incompréhensible. Les travaux théologiques de Malebranche témoignent visiblement d'un effort en ce sens; si on n'accorde à ces travaux qu'une importance secondaire, c'est qu'ils n'étaient pas faits pour exercer une influence durable. Ses idées sur la méthode à suivre dans nos investigations ont plus de portée. Elles visaient sans détour à ramener sur l'expérience une attention assidue et sévère. Descartes n'avait pas méconnu la valeur de l'expérience; néanmoins le rationalisme, tel qu'il l'avait fait, ne se proposait que d'appliquer les idées de l'entendement aux faits du monde réel. Si Geulincx faisait moins de cas de cette application que des théories métaphysiques; si Spinosa y renonça presque complétement pour se livrer à

la contemplation de l'infini, ces faits ne pouvaient, en raison des tendances de l'époque, que provoquer une réaction en sens opposé. Nous la voyons éclater chez Malebranche. En quelques termes qu'il exalte les idées de l'entendement, en définitive elles ne servent, selon lui, qu'à l'explication des phénomènes; toutes les idées de l'entendement ne révèlent que des possibilités, et nous voulons connaître le réel; l'expérience seule nous en fournit le moyen. Mais à cette réaction se rattache une autre considération dont les vues, dominantes dans l'école cartésienne, avaient donné l'occasion. Les idées de l'entendement, telles que les mathématiques les développent, ne servent qu'à expliquer le monde corporel, et le monde corporel est la dernière des existences. Toutes les idées de l'entendement ne font donc que nous aider à comprendre le monde inférieur; pour connaître, au contraire, le monde supérieur des êtres spirituels, il faut nous attacher à l'expérience. De là nous voyons Malebranche tourner avec prédilection ses regards sur les expériences spirituelles de la grâce et déployer sur ce fondement sa théologie. Ces recherches, qui excitaient son intérêt le plus vif, n'ont éveillé, il est vrai, parmi ses contemporains et chez ses successeurs, qu'une très-médiocre attention; mais ses méditations sur la vie spirituelle, dépassant les expériences religieuses, ont embrassé toute la sphère psychologique. Il a cherché à distinguer tous les éléments confondus dans les représentations sensibles, la clarté de nos idées, ce qu'il y a de libre et de nécessaire dans nos inclinations. La

psychologie est son domaine ; elle est l'objet principal de son ouvrage le plus étendu ; il espère découvrir par elle ce qu'il y a de physique et de moral dans les buts et dans les mobiles de notre vie. On peut croire que par là seulement se trouve achevé le cercle des recherches, auxquelles Descartes avait donné l'impulsion. Si Descartes lui-même s'était arrêté à la physique, cela tenait à ses dispositions exclusives ; son principe *Je pense, donc je suis*, devait pousser principalement à la psychologie. C'est à elle que s'appliqua Malebranche, Locke et Leibnitz l'ont suivi sur ce terrain dans des sentiers très-différents ; on peut dire du dernier qu'il s'est efforcé de mettre les idées de Malebranche en harmonie avec les tendances générales de son époque.

L'école cartésienne a fourni dans son développement une carrière très-excentrique. Il est arrivé par cette raison même qu'on a plus d'une fois voulu placer en dehors de cette école le système qui présente l'écart plus extrême, la doctrine de Spinosa. Comme tout rationalisme, cette école avait débuté par une tentative pour expliquer le fini par l'infini, parce que l'infini seul satisfait la raison. Mais en même temps elle avait craint dans ses commencements de s'abandonner à l'idée de l'infini, et cette crainte ne cède que peu à peu à la tendance prédominante de l'école. Les premiers principes allaient à reconnaître à la fois le fini et l'infini : le fini d'abord dans le moi, puis l'infini comme idée du moi, idée qui nous fournit la seule ancre solide, et qui nous garantit la véracité de l'entendement et des sens. Cette première conception renfermait

pourtant une étrange opposition. Le moi pensant, point de départ des recherches, était placé, en tant qu'essence spirituelle et raisonnable, bien au-dessus de la substance étendue, et pourtant la limitation, la séparation des individus apparaissait bien plus clairement dans les substances spirituelles que dans le monde corporel, que Descartes ne faisait aucune difficulté de concevoir comme infini. A cela s'ajoutait la prédilection marquée pour la physique, et la facilité bien plus grande de retrouver dans le monde corporel les lois générales de l'entendement. Tout cela fit prévaloir l'étude de la nature corporelle et eut pour résultat de faire concevoir le spirituel par analogie avec le corporel ; de sorte que l'obscur fut expliqué par ce qui était clair. Lorsque Geulincx vint établir que le monde des corps et celui des esprits ne se limitent pas réciproquement, qu'ils n'agissent pas l'un sur l'autre, que l'accord ne peut être maintenu entre leurs modes particuliers d'existence que par la cause suprême et infinie, que de plus l'étendue peut être, à la lumière de la raison, conçue comme indivise, alors naquit nécessairement l'idée qu'il était permis de la concevoir comme un attribut de l'infini. Une autre idée se dressa pourtant chez Geulincx en face de celle-là ; c'est l'idée de la dignité supérieure du spirituel, du raisonnable, du moral ; devant cette dignité, la matière, toute passive et sans conscience, se ravalait presque au niveau du néant. Cela déterminait Geulincx à n'y voir qu'une œuvre et un instrument de Dieu. Quant à ce qui est purement spirituel, Geulincx le plaçait si haut, qu'il

lui accordait une part à l'être divin. L'analogie entre le spirituel et le corporel n'était maintenue chez lui qu'en ce qu'il regardait le spirituel comme divisible, et considérait, après avoir nié la division du corporel, les esprits comme des parties de Dieu. Mais cette analogie prévalait et se montrait dans toute sa force chez Spinosa. Quoique l'étendue soit privée de conscience, il ne craignait pas de la concevoir comme un *attribut* de l'infini; il considérait toutes choses, corps et esprits, comme des parties de Dieu, avec cette réserve que nous ne devons pas les concevoir comme divisés en lui, et que si nous les concevons généralement ainsi, c'est une pure suite de la limitation de notre intelligence sensible; il fondait tous les corps, ainsi que tous les esprits, en une unité sans différences, pour en former les vrais attributs de Dieu, l'étendue infinie et la pensée infinie. L'effort du rationalisme, pour tout ramener à la cause infinie, arrivé à ce degré, domine tout; mais ici se révèle aussi l'indétermination du sens, dans lequel l'école cartésienne s'était servie de l'idée de l'infini. Elle n'était jamais parvenue à une distinction radicale entre l'infini et l'indéterminé; comme on parlait d'étendue infinie, on se croyait fondé à la ranger parmi les attributs de Dieu; on avait oublié qu'il n'y a de vraiment infini que le parfait. Aussi toutes les imperfections de l'étendue n'empêchaient pas de lui attribuer l'infinité. De là il semblait légitime d'apprécier le spirituel sur la mesure du corporel. Or ce procédé devait entraîner la ruine de la liberté, de la volonté. Le couronnement de l'œuvre, c'est que Spi-

nosa, pour tout expliquer par l'infini, ne part plus du moi pensant, de l'expérience de notre être personnel et borné, mais absorbe toute expérience dans l'aperception de l'infini. Malebranche, sans être arrivé lui-même à faire une distinction solide entre l'infini et l'indéterminé, relève, contre le point de vue de Spinosa, l'idée du parfait ; l'imperfection de l'étendue ne lui permet pas d'y voir une propriété de Dieu. Quoiqu'il crût mieux comprendre l'essence corporelle que l'essence spirituelle, cela ne servait qu'à le confirmer dans l'idée que la première manque des perfections qu'il trouvait dans la seconde. Loin d'abandonner le point de départ de la doctrine cartésienne, l'expérience, il voyait en elle le moyen de pénétrer dans le domaine supérieur de l'esprit. Il se croyait bien obligé d'avouer que nous n'avions point d'idée de nous-mêmes, mais la foi à la révélation naturelle et surnaturelle de Dieu lui ouvrait cependant une carrière de recherches sur ce domaine. Ces recherches entraînaient, il est vrai, comme conséquences, les hypothèses arbitraires, que l'école cartésienne avait regardées comme permises, dans l'application des idées de l'entendement à l'expérience. Nous ne pouvons voir là qu'une preuve que ce rationalisme, entravé dès le début par sa prédilection pour les mathématiques, n'était nullement arrivé à une méthode rigoureuse ; il laissait par conséquent à l'avenir la tâche de mieux déterminer les problèmes scientifiques et les procédés à suivre pour les résoudre.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE PREMIER

Le rationalisme de Descartes et de l'école cartésienne.

CHAPITRE PREMIER

RENÉ DESCARTES.

CHAPITRE II

ARNOLD GEULINCX.

CHAPITRE IV

Conséquences de la philosophie cartésienne en France.

I. — BLAISE PASCAL.

NICOLAS MALEBRANCHE.

FIN DU TOME PREMIER.

RITTER (HENRI). — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE, traduite de l'allemand par J. TISSOT, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Dijon. 4 volumes in-8. 1848. 30 fr.

— HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE, traduite de l'allemand par J. TRULLARD. 2 vol. in-8. 1844. 15 fr.

ARISTOTE. — LOGIQUE D'ARISTOTE, traduite en français pour la première fois, accompagnée de notes perpétuelles et d'une préface, par BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, membre de l'Institut. 4 vol. grand in-8. 1844. 30 fr.

Contient : tome 1er, Préface. — Introduction aux Catégories par Porphyre. — Catégories. — Herméneia. — Tome II. Premiers Analytiques. — Tome III. Derniers Analytiques. — Tome IV. Topiques. — Réfutations des sophistes.

ARISTOTE. — MORALE D'ARISTOTE, traduite en français, accompagnée de notes perpétuelles, par M. BARTH. SAINT-HILAIRE, membre de l'Institut. 3 vol. gr. in-8. 1856. 24 fr.

— Tome Ier. — PRÉFACE DU TRADUCTEUR. — MORALE A NICOMAQUE, livres I-II.

— Tome II. — MORALE A NICOMAQUE, livres III à X.

— Tome III. — GRANDE MORALE. — MORALE A EUDÈME. — TRAITÉ DES VERTUS ET DES VICES.

— PSYCOLOGIE (*Traité de l'âme et opuscules*), traduite, pour la première fois, en français, et accompagnée de notes perpétuelles, par le même. 2 volumes in-8. 1846-1847. 16 fr.

On vend séparément :

— TRAITÉ DE L'AME. 1 vol. gr. in-8. 8 fr.

— OPUSCULES (*parva naturalia*). — De la Sensation et des choses sensibles. — De la Mémoire et de la Réminiscence. — Du Sommeil et de la Veille. — Des Rêves. — De la Divination dans le Sommeil. — Du principe général du mouvement dans les animaux. — De la Longévité et de la Brièveté de la vie. — De la Jeunesse et de la Vieillesse. — De la Vie et de la Mort. — De la Respiration, etc. 1 vol. grand in-8. 8 fr.

— POLITIQUE D'ARISTOTE, traduite en français par le même. 2e édition. 1 vol. gr. in-8. 1848. 8 fr.

— POÉTIQUE D'ARISTOTE, traduite en français et accompagnée de notes perpétuelles, par le même. 1 vol. gr. in-8. 1858. 5 fr.

STRAUSS (FRÉDÉRIC). — VIE DE JÉSUS, ou Examen critique de son histoire, traduite de l'allemand sur la dernière édition, par M. Emile LITTRÉ, de l'Institut, avec une longue préface du traducteur. 2 très-forts volumes in-8. Nouv. édit. française. 1856. 15 fr.

VACHEROT (ETIENNE). — HISTOIRE CRITIQUE DE L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE. Ouvrage couronné par l'Institut (Académie des sciences morales et politiques). 3 vol. in-8. 1846. 21 fr.

WILLM (JOSEPH). — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE, depuis Kant jusqu'à Hégel. 4 vol. in-8. 1849. 30 fr.

Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.

DAMIRON (PHIL.). — MÉMOIRES POUR SERVIR A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE AU XVIIIe SIÈCLE, par M. PHIL. DAMIRON, membre de l'Institut, professeur honoraire de philosophie à la Faculté des lettres de Paris. 2 vol. in-8. 1858. 10 fr.

— Tome Ier. — MÉMOIRES sur de la Mettrie, le baron d'Holbach, Diderot, Helvétius.

— Tome II. — MÉMOIRES sur d'Alembert, Saint-Lambert, le marquis d'Argens, Naigeon, Sylvain Maréchal, Delalande et Robinet.

— SOUVENIRS DE VINGT ANS D'ENSEIGNEMENT A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS, ou Discours sur divers sujets de morale et de théodicée, par le même. 1 vol. in-8. 1859. 6 fr.